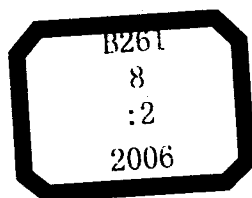
第二卷

艾思奇全書

人民出版社

第二卷

（1936—1940）


B261
8
:2
2006

艾思奇全書

中石题



人民出版社

目　　录

哲学讲话（1934.11—1937.7） …………………………………… 1
哲学也有不空洞的………………………………………………… 1
吃了亏的人的哲学………………………………………………… 7
人生的三大真理 ………………………………………………… 11
各式各样的生活 ………………………………………………… 16
有冤无处诉 ……………………………………………………… 22
除去着色眼镜 …………………………………………………… 26
旧戏不够反映生活 ……………………………………………… 31
老虎打架和人类打仗 …………………………………………… 36
从二加二等于四说起
——一般法则和特殊法则 ………………………………… 40
命运的时代 ……………………………………………………… 45
河为什么向前流 ………………………………………………… 49
民族解放与哲学（1936.8） ………………………………………… 53
第一章　几个基本问题 ………………………………………… 53
一、用得着学哲学吗 ………………………………………… 53
二、三个问题 ………………………………………………… 54
三、什么是正确的哲学呢 …………………………………… 56
四、哲学只在实践中才会发展 ……………………………… 57
第二章　唯物论和民族解放运动 ……………………………… 60
一、唯物论的原则 …………………………………………… 60

二、反唯物论的种种倾向 …………………………………… 62
三、机械唯物论的偏向 ……………………………………… 65
第三章 唯物辩证法和民族解放运动 …………………… 69
一、对立统一法则和联合战线 ………………………… 69
二、质量互变律和民族解放运动 ……………………… 76
三、否定之否定和民族解放运动 ……………………… 78
四、结语 …………………………………………………… 80
如何研究哲学（1936.8） ……………………………………… 82
一、先认清楚“为什么” ………………………………… 82
二、哲学史和哲学概论的读法 ………………………… 88
三、怎样辨别正确的哲学 ……………………………… 93
四、怎样建立自己的哲学……………………………… 100
五、必须同时研究社会科学…………………………… 106
思想方法论（1936.11） ……………………………………… 111
第一章 方法论和思想方法论…………………………… 111
一、改变世界的方法…………………………………… 111
二、世界观和方法论…………………………………… 114
三、思想方法和行动的方法…………………………… 116
第二章 本体论和思想方法论…………………………… 118
一、根本问题…………………………………………… 118
二、观念论和思想方法论……………………………… 120
三、机械论和思想方法论……………………………… 123
四、新唯物论和思想方法论…………………………… 125
第三章 认识论和思想方法论…………………………… 128
一、认识是反映………………………………………… 128
二、认识的发展过程——感觉………………………… 131

三、认识的发展过程——表象和概念…………………… 133
四、认识的发展过程——判断、推理…………………… 137
五、分析和综合………………………………………… 147
六、归纳和演绎………………………………………… 152
第四章　形而上学的方法和辩证法……………………… 155
一、形而上学和形式论理学……………………………… 155
二、辩证法和形而上学…………………………………… 160
三、唯物辩证法的根本观点……………………………… 163
第五章　唯物辩证法的诸法则…………………………… 168
一、矛盾统一律………………………………………… 168
二、质量互变律………………………………………… 173
三、否定之否定律……………………………………… 176
第六章　唯物辩证法的应用上的要点…………………… 181
后　记…………………………………………………… 184
关于《思想方法论》的问答（1937.5）……………………… 187
一、问…………………………………………………… 187
二、答…………………………………………………… 191
现代哲学读本（1937.3）……………………………… 195
一个概观………………………………………………… 195
上部　新哲学的建立………………………………… 202
第一章　新哲学的诞生…………………………………… 202
一、从黑格尔到费尔巴哈……………………………… 202
二、新哲学首创者的思想的进程……………………… 207
三、费尔巴哈和马恩两人的关系……………………… 211
四、《德国意识形态》和新哲学的确立（上）………… 215
五、《德国意识形态》和新哲学的确立（下）………… 220

第二章 新哲学的战斗…… 225
一、对观念论辩证法的批判…… 225
二、对形而上学唯物论的批判…… 228
三、新哲学在自然科学和经济学上的应用…… 237
四、恩格斯晚年对观念论的斗争…… 246
下部 新哲学的发展…… 250
第三章 俄国是新哲学发展的中心…… 250
一、从民粹主义到伊里奇阶段…… 250
二、伊里奇的哲学活动…… 252
第四章 民粹主义、新康德主义、马赫主义…… 255
一、对民粹主义者的主观主义的批判…… 255
二、对新康德主义者的客观主义的批判…… 257
三、对马赫主义的斗争…… 261
四、唯物论与经验批判论…… 263
五、马赫主义批判的意义…… 271
第五章 新哲学的新阶段…… 275
一、作为认识论的辩证法…… 275
二、辩证法的核心和它的诸要素…… 280
三、伊里奇和普列汉诺夫…… 283
四、新哲学的任务…… 288
后 记…… 291
“文明”又输入到中国来了（1937.3） …… 294
赛金花的风波（1937.3） …… 296
新启蒙运动和中国的自觉运动（1937.3） …… 298
哲学与生活（1937.4） …… 303
相对和绝对

——答半采君…………………………………………… 303
世界观的确立
——答青年平君……………………………………… 309
关于“形式逻辑与辩证逻辑”
——答张友仁、瞿鸣皋君等…………………………… 314
关于内因论与外因论
——答韦尚白君……………………………………… 325
真理的问题
——答朱庸君………………………………………… 333
认识论上的问题
——答黄绍祖君……………………………………… 336
《哲学讲话》批评的反批评
——答何礼容、孙伯成、吴珊诸君…………………… 343
哲学问题四则
——答陈文纨、张凄咽等……………………………… 349
动物有没有本能
——答汪德明君……………………………………… 353
恋爱的本质是性行为吗？
——答徐晓云君……………………………………… 358
一、来信……………………………………………… 358
二、恋爱不是永久不变的……………………………… 360
三、恋爱的特点及其社会基础………………………… 362
四、恋爱的本质和形态………………………………… 364
五、将来的两性关系是怎样的？……………………… 365
非常时的观念形态
——答夏士融君……………………………………… 367

非常时对宗教的态度
——答熊宝君…… 373
一、我们要讨论的问题…… 375
二、宗教的各种作用…… 376
三、宗教问题是不是重要…… 377
四、怎样办呢…… 378
民族的思想上的战士——鲁迅先生（1937.6）…… 380
论思想文化问题（1937.6）…… 388
从哲学的用处说到爱国自由（1937.6）…… 401
身边琐事与伟大的远景（1937.6）…… 405
论批判（1937.6）…… 409
什么是新启蒙运动（1937.6）…… 413
辩证法唯物论梗概（1937.7）…… 416
一、唯物论…… 416
二、主观的观念论…… 416
三、客观的观念论…… 417
四、观念论是迷信宗教的桥梁…… 417
五、旧唯物论的弱点…… 418
六、辩证法唯物论…… 419
七、辩证法和形而上学…… 420
八、矛盾统一律…… 420
九、质量互变律…… 421
十、否定之否定律…… 421
再论批判（1937.8）…… 423
谈谈现实主义（1937.8）…… 426
思想自由与共同的路向（1937.8）…… 429

不能放松思想的岗位（1937.9）…………………………………… 431
文化在抗战中（1937.9）………………………………………… 435
对于“撤退”应有的认识（1937.9）…………………………… 439
民众组织的民主原则（1937.9）………………………………… 442
论信任政府（1937.9）…………………………………………… 446
怎样解决事业和职业的矛盾（1937.12） ……………………… 449
论爱国主义（1937）……………………………………………… 454
难民问题仍要加倍注意（1937）………………………………… 457
沉闷时局中应有的态度
——答“一个小市民”（1937） ……………………………… 459
抗战文艺的动向（1938.2）…………………………………… 465
一、改变了什么？产生了什么新的东西？……………………… 465
二、由于什么样的原因产生了新的东西呢？…………………… 468
三、但它还有许多不够的地方…………………………………… 470
四、来一个展望吧………………………………………………… 472
五、自然发生的呢？还是也要经过一个运动呢？……………… 475
六、举几个最重要的问题来讨论一下…………………………… 476
文艺创作的三要素（1938.3）…………………………………… 480
哲学的现状和任务（1938.4）…………………………………… 488
孙中山先生的哲学思想（1938.4）…………………………… 493
一、为革命而战斗的哲学思想…………………………………… 493
二、行易知难学说中的唯物论要素……………………………… 497
三、物质和精神的关系…………………………………………… 505
谈谈边区的文化（1938.4）……………………………………… 510
批评不是诡辩（1938.5）………………………………………… 512
克服自己的弱点（1938.6）……………………………………… 516

山西敌区工作团第一支队投敌（1938.6）…………………… 519
受敌我双方委任的两面游击队（1938.6）…………………… 520
共产主义者与道德（1938.9）…………………………………… 521
一、唯物论者和道德…………………………………………… 521
二、进步的发展的道德观……………………………………… 524
三、共产主义者与民族道德…………………………………… 528
纪念鲁迅先生逝世二周年（1938.10） ……………………… 533
敌机轰炸延安（1938.12） ………………………………… 537
美国修改中立法的问题（1939.1）…………………………… 539
哲学“研究提纲”（1939） ………………………………… 542
第一部分 哲学和政治………………………………………… 542
一、研究哲学的任务（在抗战建国的工作中
为什么要研究哲学）………………………………………… 542
二、哲学的阶级性和党性…………………………………… 543
三、辩证法唯物论的阶级性和党性………………………… 544
四、辩证法唯物论的发生和发展…………………………… 545
第二部分 唯物论与唯心论…………………………………… 548
一、哲学的根本问题、唯物论与唯心论的区别…………… 548
二、唯物论和唯心论的产生基础…………………………… 550
三、自然发生的辩证法唯物论……………………………… 552
四、机械唯物论……………………………………………… 554
五、主观唯心论……………………………………………… 558
六、二元论…………………………………………………… 561
七、客观唯心论和黑格尔的思想…………………………… 564
第三部分 辩证法唯物论……………………………………… 567
一、辩证法唯物论是什么…………………………………… 567

二、辩证法唯物论与过去的人类思想
（哲学和科学）的关系 …………………………… 568
三、辩证法唯物论的第一个基本观点是把物质
当做本源的存在…………………………………… 570
四、辩证法唯物论的第二个基本观点是认为一切
物质都是运动的…………………………………… 571
五、辩证法唯物论的第三个基本观点是认为物质（存在）
是意识的基础，意识是物质的作用或属性………… 572
第四部分　辩证法唯物论的认识论……………………… 574
一、辩证法唯物论的认识论是反映论……………… 574
二、从感性认识到理性认识的过程………………… 575
三、真理论…………………………………………… 576
四、辩证法、论理学、认识论的同一性…………… 579
第五部分　唯物辩证法的基本法则……………………… 581
一、辩证法唯物论的根本观点……………………… 581
二、质变量、量变质的法则………………………… 582
三、对立统一法则…………………………………… 586
四、否定之否定法则………………………………… 597
第六部分　唯物辩证法的诸范畴………………………… 602
一、什么是范畴……………………………………… 602
二、本质和现象……………………………………… 603
三、根据和条件……………………………………… 606
四、形式与内容……………………………………… 608
五、法则、因果性、目的性（法则就是规律） ………… 610
六、偶然性、必然性，必然与自由………………… 614
七、可能性和现实性………………………………… 618

关于形式论理学与辩证法（1939.3）…………………………… 623
民族与民族斗争（1939.3）………………………………… 627
一、民族是什么………………………………………… 627
二、民族问题与民族革命运动……………………………… 630
三、民族革命战争……………………………………… 634
四、民族统一战线……………………………………… 636
五、民族自决与民族国家………………………………… 647
六、民族的独立解放与民族最后解放……………………… 648
家族（1939.3）………………………………………… 649
一、什么是家族………………………………………… 649
二、原始共产主义社会的家族……………………………… 652
三、一夫一妻制的家族…………………………………… 655
四、封建时代的家族制度………………………………… 658
五、资本主义的家族关系………………………………… 660
六、社会主义、共产主义制度下的家族…………………… 664
七、简短的结论………………………………………… 671
旧形式运用的基本原则（1939.4）…………………………… 672
一、问题提起的必然性…………………………………… 672
二、运用旧形式的中心目标……………………………… 674
三、旧形式的根本规律…………………………………… 676
四、运用旧形式的基本方式……………………………… 678
五四文化运动在今日的意义（1939.4）……………………… 681
使三万双睡眼睁开（1939.4）………………………………… 685
五四运动二十年——感想与回忆（1939.5）………………… 687
正确的工作态度和工作方法就是辩证法
——研究哲学的基本认识（1939.6）……………………… 689

旧形式新问题（1939.6）…… 694
两年来延安的文艺运动（1939.7）…… 697
形式论理学和辩证法
——并略评潘梓年先生的《逻辑学与逻辑术》（1939.8）
…… 700
怎样研究辩证法唯物论（1939.8）…… 720
一、辩证法唯物论的特点…… 720
二、怎样才算是把握了辩证法唯物论…… 721
三、把握辩证法唯物论的步骤…… 724
四、辩证法唯物论与马克思主义的全部理论
（特别是唯物史观）是分不开的 …… 726
共产党与知识分子（1939.10）…… 730
统一和斗争（1939.10）…… 736
反汪运动中应注意的问题（1939.11）…… 746
关于三民主义的认识（1939.11）…… 749
社会主义革命与知识分子（1939.11）…… 754
论中国的特殊性（1940.2）…… 765
抗战中的陕甘宁边区文化运动
——1940年1月6日在陕甘宁边区文化协会
第一次代表大会上的报告（1940.4）…… 782
一、边区文化在全国的地位…… 782
二、抗战以来边区文化运动的成绩和缺点…… 790
三、边区文化运动今后的任务…… 802
《日出》在延安上演（1940.4）…… 805
弄文艺的人要注意宪政运动（1940.4）…… 809
五四文化运动的特点（1940.5）…… 811

五四运动在文学上的重要贡献（1940.5）…………………… 822
附录
实践与理论（论文集）　目录……………………………… 826
论中国特殊性及其他　目录………………………………… 828

哲学讲话*

(1934.11—1937.7)

哲学也有不空洞的

一般人对于哲学的印象，除了神秘之外，还觉得空洞。以前我们已经说过，哲学并不神秘，哲学和日常生活中的感想是同样地平凡。朋友久别重逢，互相间觉得一切都改变了，这是常常有的感想，而在这感想里，已经就包孕着一种哲学思想，即“宇宙万物都是变化着，流转着的东西。”这就是日常感想和哲学中间一贯地串通的脉络，但日常感想和哲学仍有不同的地方，日常的感想都是由每个人眼前临时发生的事件所触发而成的，它和生活中偶然发生的种种细小事情密切地结合着。没有久别重逢一类的事件做因缘，“周围一切都改变了”的感想是不会无故地浮现在脑里的。日常感想中是充满着许多实际的事件，而这实际的事件正是它主要的内容。例如金钱的问题，衣食住的问题以及一切个人利害打算的问题等等，都是日常感想中常常出现的主角。把这拿来和哲学一比，我们马上就看出，哲学的研究并不要顾虑到这些油、盐、柴、米的琐碎事件，如果过分地在太小的事件上打算盘，反

---

* 这组文章写于1934年11月至1937年7月间，分别发表在《读书生活》、《读书生活半月刊》及《生活学校》上。作者原打算写成《历史唯物主义通俗讲话》，但是，只写了十一篇文章，因形势变化而未能完成。1939年6月《实践与理论》出版时，才以此题名将它们合编一起。

而会找不到哲学思想。因为哲学思想所包括的是比较广泛的东西，哲学不但看见个人“周围的一切都改变了”，并且更广泛地说到“宇宙万物的变化和流转”。如果我们只注意眼前的细事，只认识到自己眼前一切的改变，而不能将我们的感想推广到宇宙万物的变化，那么，虽然这感想中多少包孕着哲学的成分，仍不能成为哲学思想。所以一到要成为哲学思想，便须将眼前的细事抽去，而把握着更广泛的理论。于是在一般人看来，哲学就成为很空洞的东西，认为哲学没有内容，认为哲学与实际生活隔离得太远，没有用处。

哲学不神秘，固然已没有问题，但它的空洞又将作何解释呢？有的哲学家（尤其是观念论的哲学家）就说：是的，哲学对于一般只顾在眼前细事中打算盘的人，确是很空洞，确是离得很远；但正因为这样，才有哲学的价值。因为哲学只追求真理，而纯粹的真理是不能夹杂着任何利害观念的东西；哲学家不是为了利害关系去研究学问，而是为着热爱真理才去研究的，研究哲学的动机不是利欲，而是对于宇宙万物的“惊异”。因此，两千多年以前希腊的哲学家亚里士多德就说哲学的起源是“惊异”，是人类纯粹的好奇心。这样一来哲学就是好像脱离实际生活的东西，而哲学者竟是站在生活之外用纯粹的好奇眼光去眺望生活的人生了。更明白地说，哲学者不是生活中的人，只是生活的旁观者。如果把生活比作竞技，则哲学家不是竞技的参加者，而只是参观席上的一个观客，他只是看竞争，他的心中没有争胜的欲望。

这样一推论，就等于说：要懂得哲学，必需脱离实际生活，做一个旁观者。脱离不了实际生活的人，就没有研究哲学的资格。因此亚里士多德又说：哲学的必要条件是闲暇，整日为生活忙碌而没有闲暇，就不能静静地旁观生活，也就不会有哲学产生。这又

等于告诉我们：哲学和日常的感想是根本不同的，日常感想是竞技者争胜的欲望之表现，因此充满着利害观念，而哲学则是旁观的结果，是超乎利害观念之上的纯粹真理。因此在一般人（一般人都可算是生活中的竞技者）看来是空洞而不必要的，惟其不是一般普通人的必要物，才算真理，才算哲学。然而，这是真的吗？

这里，有两点很值得我们认真讨论的地方。第一，前面说哲学者应该超越实际生活，是否真的有这一回事？第二，哲学不受利害的观念的影响，这又是不是事实？就第一点来看，我们可以说无论什么人都不能脱离实际生活，哲学者也是一样。如果说哲学者必须同时是有闲者，那么有闲暇这事也正是哲学者的实际生活。在亚里士多德的时代，希腊人能有闲的，只是那些奴隶的主人，或称为“自由民”。有闲的哲学者必也是属于“自由民”一流的人，而“自由民”的实际生活也正是哲学者的实际生活。有闲暇并不就是脱离了实际生活，反之，闲暇正是建筑在实际生活基础上的东西。就第二来看，如果哲学不受利害观念的影响，凡有闲暇的人都能走向真正的哲学，那么世界上的哲学应该是古今一致，不至于分出许多派别，尤其是像唯心论和观念论的对立状态更不应该存在了；因为哲学者所追求的如果只是纯粹的真理，而纯粹的真理又是不会被任何利害的成见所左右的，那么它就不应该有两种以上，它自身就不会分歧成种种的派别。现在既有种种的派别和对立，可见决不是毫无利害观念影响的纯粹真理所能解释的了。

倘若哲学者既不能脱离实际生活，而哲学又不能完全离开利害观念的影响，那么，为什么哲学要将眼前的细小的利害打算撇开不问呢？为什么只注重比较广泛的原则呢？竞技者最注意眼前的胜负问题的，哲学倘若也是竞技者的思想，为什么偏能不顾虑

这些？这一切，也是很值得讨论的问题。还是拿竞技的比喻来说罢。竞技者在比赛的当时，自然就被热烈的争胜欲望所鼓动着，利害的观念是极强的。但是要知道，竞技者如果要战胜，决不能单单靠比赛当时的热情和勇气就可以成功。除这一切之外，他还得要在平时有深刻的训练。平常不训练，临时要来努力就太迟了。但平时的训练与临时的比赛，情形是很不同的，比赛的时候要紧的是勇气，是热情，要有充分的必胜的决心，换言之，即利害观念要强。然而，在训练的时候，过分的热情就不必要，竞技者必须将这热情压抑着，冷静地去研究要用怎样的方法才容易战胜。倘若比赛的是竞走，那么训练的时候就是研究怎样的步伐才走得快？两手的屈曲应该是几度？平日的卫生营养应该怎样？……这一切，在竞技者是必须要摒除了过分的利害成见才能学得到的，倘若给成见和热情扰乱心思，不能虚心地研究，训练的结果必定不好，而在比赛的时候也就不会有战胜的希望。人类的生活其实正是一个很伟大的竞技，为着水旱常常有成为灾难的危险，所以我们要和大自然竞技，为着社会组织内部有种不平和不合理的事件，所以人与人之间常常在争斗，为要战胜自然，我们就研究自然，研究它的种种性质，以及改变它和克服它的方法。为着人与人间的斗争，就发生种种研究社会问题的学问。在研究的时候，我们不能不暂时抛弃细小的眼前的利害观念，尽可能地去找到很正确很客观的知识，尽可能地要把前面的事情看得清楚，不要被太浓厚的利欲蒙蔽了眼睛。这样所得到的知识，就好像竞技的训练中所学到的竞技方法一样，可以成为我们的工具，成为我们的能力，使我们临到斗争的当时有战胜的把握，使我们能将竞技的勇气应用到更有效的地方。

哲学的情形也是一样。假如我们日常的感想算是竞技，那么，

哲学也就是这一种竞技的训练。为什么要训练呢？因为训练可以增加我们竞争时候的力量；为什么要研究哲学呢？因为有了正确的哲学知识，则我们对于日常生活事件才能用一贯的正确眼光去观察，使我们的感想不至于杂乱错误。竞技者如果平素没有训练，则临到比赛时就会张皇失措；平素没有一贯的哲学观点，则临到事前常被种种庸俗的利害观念蒙蔽了眼睛，例如我们做一件事失败了，倘若我们预先认清楚凡事必有原因，那么我们就知道去追问失败的原因并且从追问里找到许多教训，准备将来不致于再有这同样的失败。倘若我们不了解这一点，被庸俗的观念支配着说一切事情的成败只是命运，于是失败就让它失败了，也不去从失败中学习经验，那么，失败就是白白的失败，以后再有同样的事件发生，我们仍是安于命运让它失败了。

哲学观点为的是要使我们临到事情前面不至于为眼前的庸俗的观念所蒙蔽，而对于事情有正确的观察，换一句话说，就是教我们怎样去认识事物。因此，就好像竞技者在训练中必须抑压不必要的热情一样。在哲学的研究中，我们就撇开了零碎的细故和偶然的利害观念，单去把握那更广泛的原理。这样，那迷恋着庸俗的利害观念的人，自然会觉得哲学很空洞，因为哲学要排除这些观念，哲学不是要人在眼前太细小的事故中打算盘。但是，如果我们看清楚庸俗的生活是盲目的生活，也即是最空洞的生活，那么哲学对我们就不空洞了，因为哲学指导我们对事物作正确的观察，要我们看得远一点，不至于走错路。

但是，我们说哲学不空洞，是因为它能指导我们正确地观察事物。而一切的哲学是否都能做到这一步呢？换句话说，一切哲学都是不空洞的吗？我们可以立刻答应一声：“否！”哲学知识之所以能指导我们观察事物，是因为这种哲学知识与事物未来有一

致符合的地方，或者说，这种知识是事物本身的正确的反映，但一切的哲学不一定都是正确的反映。我们前面已经说过，哲学者是脱离不了实际生活的，他的知识，正是反映着他的实际生活。因此，实际生活愈丰富，则哲学者所能把握得到的真理也越更完全。生活贫弱，则哲学的内容也越更空洞。所谓实际生活丰富，并不是整日忙碌，一点闲暇也没有的意味，而是要能够在社会经济生活的进展中，发挥一定的推进作用。在社会生活上营着寄生生活的少爷小姐之流，每日只知道出入于舞场戏院打麻将，这种生活，纵使一天忙到晚，也仍谈不上实际生活。在这种生活里即使有哲学，也只是“人生如梦”呀、“及时寻乐”呀一类的颓废思想。抱这种思想的人告诉我们人生如幻梦，物质世界是假的；而其实，这是因为他的生活空洞，与社会经济生活缺少接触的缘故。一个人与社会经济若有切实的接触，他就万不会怀疑到物质世界的真实。因为在他的实际生活中，他不断地工作着，他常常要应用自己的劳动去影响周围的一切，他支出一定的劳动，则周围的一切就有一定的结果和反应，由他的工作中（或可以说实践中）他证实了自己周围的物质是实实在在地存在着的东西，因此，也就不至于有人生若梦的幻想了。

因此，同是哲学，也不能说都是不空洞的。有的哲学还是很空洞的骗人的东西。而这空洞和不空洞的分别，就要看那哲学所代表的是哪一流人的思想。倘若是代表那寄生者和那些与社会经济生活离开得较远的人们，它就成为很空洞的玄想，倘若代表那实际生活的推进者的思想，那就不会是空洞的了。我们不必对于哲学抱着成见，以为它都是空洞的而拒绝了它。要紧的问题是去选择正确的哲学观念，选择那真正能指导观察事物的思想。但说到选择，并不仅仅是找几本书来读读就可以达到目的，同时还要

将自己的生活振作起来，积极起来，然后由自己的实际生活中去找例证，努力从自己的实际生活中去观察思索和判断，因为我们在日常生活中常常被种种传统的迷信观念和不正确的观念所欺骗，要能够时时刻刻打破这些错误的观念，才可以真正把握到不空洞的哲学。我们要谨记，除读书之外，要振作生活、观察生活！

（原载《读书生活》第1卷第2期，1934年11月25日）

吃了亏的人的哲学

吃亏的事，在今日的世界上是大多数人的家常便饭。

不论走到哪里，诉苦和叹息的声音总是要听见的。不论问到哪一个人，他总可以向你说几件很痛心的事。这些声音、这些痛心的事，都不外一个原因：吃了人的亏。

吃亏的方法有各式各样：或是田地牲畜被人强夺，或是余粮被人勒索，或是工钱被人克扣，或是被人硬派去做太多太苦的工作，或是妻女姊妹被人强占，甚至于连生命也常常要拿去替人牺牲！……

这还是就比较小点的范围来说的，若要说得宽一点，那么，整个的民族，也有给别的民族来侵略而大吃其亏的。

不吃亏的人有吗？当然有的，不过只是少数，他们是恰恰相反，自己不吃亏，反而要使别人吃亏。这就是说，他们使大多数的人都吃了他们的亏。大多数人的吃亏，却是为了供奉他们少数人。他们也全是为了这缘故，生活才丰肥起来。

这世界原来已经分成了两种人。吃亏的人和使人吃亏的人。

世界全是这样的吗？自然也不尽然。现在也有一个国家，这里发生了新的现象，那里没有吃亏的人，也没有使人吃亏的人。但我们目前不是生活在那样的国家里，所以我们的情形仍是一样的，

大多数人吃亏，不吃亏的少数人，都在使人吃亏。我们到处所听见的仍只是诉苦、叹息和一切痛心的事实。

于是我们问了：这种情形是不是要永远继续下去呢？我们大多数人将永远吃亏么？或者是相反：我们也有光明的将来，也可以像那另外的一个国家一样，终有一天不再吃亏，而吃亏的人也消灭了？最常听见的是两种解答，第一种是带着一点怜惜的心情说的："你们吃亏的人，真是命苦啊！命运真太恶作剧啊。可怜，天公不做美，真没有办法啊！"

这种说法，从口气上听来，倒好像很有点释迦牟尼佛的慈悲心肠，可这盛情是不能感谢的。因为它根底里的意思并不见得真的良善，它暗地里似乎是在说："你们的吃亏是命中注定了，不要再妄想翻身吧，你们应该给别人做一世的牺牲！"

另一种解答是带有几分安慰的口气的说："目前苦虽是苦，但好好苦下去，将来总有好处。"这话算是也给我们一点光明的希望了。但我们对于这样的光明却不能不怀疑。因为它只叫我们吃亏的人照常忍受下去，叫我们等待好日子的来到，什么时候才是好日子呢？可就渺茫了！

我们的亏已经吃得够了，不能再忍受命运的压迫。我们希望真正的好日子。但我们也不安于空空的希望，空空的希望仍是等于没有希望，至少也不过是一些美梦而已，我们要确确实实地去找好的日子，争取好的日子。事实上，为了这好日子，世界上吃了亏的人也早已有很多在跃动着了。

但我们向哪里走呢？怎样去找我们的好日子呢？这不能不弄个明白，因为我们不能闭着眼睛乱撞，乱撞不是办法，乱撞不如不去撞还好一点。

因此，我们要快点来认识我们的生活，认识这到处令人吃亏

的人生。我们要问：人生究竟是一回什么事？为什么会有这些大不平的现象？为什么会有一些人要使人吃亏？为什么又有人吃别人的亏？这不平的现象的来源是什么？我们要问为什么现在会有一个国家没有这些不平的现象？我们将来是不是也可以走到那样的前途？如果可以，要经过什么样的道路？

我们已吃了亏，就要弄个清白，把这些问题弄清白了以后，才好去争取将来的好日子，才不至于老是瞎闯。

从这一次起，我们的哲学讲话，就是要讲到这些关于生活或关于人生的问题了。以前所讲的①，只是泛泛地指着世界上一般的事物，并没有专讲人生的问题。今后就要开始一个新的段落，把从前所讲的应用到人生问题上来了。

但在开讲之先，对于听众诸君我先要定好两个规约。

我们要来这些讲话，并不是想空谈玄妙的哲学，而是出于那些吃了亏的人的要求，所以我们的目的是很实际的。我们要认识生活，要知道怎样去改革生活，使我们走到好的将来。

我们的讲话是为吃亏的人打算的，是站在吃亏的人的党派上来说话的，直截了当的说一句话，这是吃了亏的人的哲学！

吃了亏的人都不满于生活的现状，想打破现状。为他们打算的哲学，当然也就不能仅仅认识了生活就算完事，还要提出一个更重要的问题：怎样去变革这生活，怎样打破这现状。

所以，如果你不是和吃了亏的人站在一道，如果你是想去使人吃亏的，请你不要来听讲。因为这些不是你的哲学，这和你的利益是冲突的。

以上是第一个规约，其次，要认识我们的生活，不是一件很

① 指《大众哲学》一书中各篇——编者注。

简单的事，不是我在这里空讲一阵，你们在那里空听一阵，就算够了的。我无论讲得怎样入情入理，你无论听得怎样诚心诚意，如果你以为这只是听听就够了，回家去就望屁股后头干干净净地一丢，那我的讲话就等于白费精神，你的听讲也等于白费时间。这讲话就和你的生活连不起来，你也仍旧不能了解自己的生活。

举一个比喻，就很明白。例如我是技术很好的靴匠，你穿着一双不适合的鞋子，来向我诉苦，于是我就告诉你这双鞋子的坏处在哪里，应该要怎样改良，才能够使你的脚不受痛苦。你单单听了我这些话，是不是就完全了解这双鞋子的坏处呢?

大体上可以说是了解了。但是只是大体而已，我的意见，不过是凭我以前的知识，做一个概略的估量，要切实地知道这鞋子的坏处，这还不够。那怎样办呢?那就得要你真正来把鞋子改一下，改后又再试穿一下，或者另换一双，然后才会对于鞋子的坏处确确实实地知道，并且也许还会发现许多我所没有想到的新毛病。

如果你不肯改，也不肯换，只听听我说的话便算了，那么，你对于自己的鞋子是永远不会知道得真确，你只知道一片空谈而已。

生活虽然不是鞋子，但我们认识生活的情形，和认识坏鞋子的情形，有些地方是相同的。你不能单单听我空谈一趟就算，还有试，还有做，是必要的条件。用哲学上的话来说，就是你还要“实践”。

我说的是关于生活的哲学，你听了我的话，得要随时随地拿到你的生活中应用。我说的话是为的要改变生活现状，你听了以后，也得要切实地去做一个变革生活的实行者。从实践中来证实我的话，来补足我的话。这样你才配得上说是真正能够认识了你的生活。

因此,我们听讲的第二个规约是:“即使你是一个吃了亏的人,你却要偷安苟活,忍受着吃亏的现状,没有勇气起来打破现状,也就是说,你不能实践,那也请你不要来听讲。”因为这样一来,你只听见一些空洞的理论,空洞的公式,你不能够真确地认识你的生活,就像不肯改鞋子的人不能认识坏鞋子一样。

我们要的是吃了亏的人,同时是吃了亏而又知道不平,知道去打破这不平的现状的人。因为我们不需要空谈,我们还要实践。

我还要声明,我这些讲话的本身,也就不是理论的空谈,它是过去无数万吃了亏的人,在实践中一点一滴聚积起来的认识,它是和这些吃了亏的人的实践分不开的。这叫做理论与实践的统一。

这是多么宝贵的理论!你们获得了它,就应该使它和你们的实践统一起来,你们也可以根据自己的实践,使这理论更切实,更具体,更深入。

我们都知道,科学家研究一切,都要实验。人的生活是不能拿到实验室里去实验的。但如果你们能实践,你们也就是在实验了。你们能实践,你们就是在做着科学家的工作。理论与实践结合着,就产生科学的理论。

因此,我们的讲话,不单只是关于生活的哲学,同时还是关于人类社会的科学理论。

(原载《读书生活》第3卷第1期,1935年11月10日)

人生的三大真理

人一生下来,就住在一定的社会里了。

因为社会是在你出生之前,便老早有了的。你的父母祖先,或者已在农村种了几十年的田,或者在都市替人做苦工,或者在乡下每年收了农人的租米来过悠闲的生活,或者当大老板,把从劳

苦人们身上剥夺来的利润，用来经营华美的家庭。不管他们的生活有各式各样，但总在一定的社会环境里生活的。

一定的社会生活，是在先就安排好了的，人一生下来，就不能不跟着父母，在同样的社会环境里生活。

要做阔少，必得父母是大亨，父母种田，就不能不跟着种几年的田，父母做苦工，也不能不跟着吃苦。社会环境限制着人的生活，要想任意的超过这种限制，是不可能的。

一个苦力，走过漂亮的洋楼，看见洋楼里住着的人多么舒服，羡慕得了不得。羡慕仍只是羡慕罢了。想自己也真的走进洋楼里去坐一坐吗？那除了做梦以外是不行的。因为他一动脚，就要吃巡捕的棍子！

住洋楼，要你有住的资格，这也是现社会安排好了的事实。人既然生在这样的社会里，就不能不顾虑到这些事实。

如果你厌恶这不平的社会，想离开了它，去过孤独的生活，那更是靠不住，一个人要维持生活，少不了要吃，要穿，要住，这几项不可缺少的东西，都不能不在社会里去找，因此，也就不能不在社会里混，人不混在社会里，就不能够活下去。

不管你愿意不愿意，既然要生活，就不能脱离社会。谁不信，可以跑到荒山旷野里去试一试，看孤独的一个人是不是有法子找到生活资料，是不是能抵御野兽的攻击？

人生的第一个真理，就是离不开社会，人的存在，就是社会的存在。

人既然离不开社会，于是他所遇见的、所看见的一切，也不能离开社会了。因为一睁开眼睛，他的视线就触到周围的社会。同时，他所想的、所希望的、所关心的，也不能超出社会的范围以外了。因为他所想所希望和所关心的，不外是自己的生活的满足，

而要满足生活要求，就不能不在社会里去找资料。

譬如你是在商店里。你每天所遇见的，就只能是老板、学徒、顾客之类的人。你所看见的是货物和货物的价格的涨落。你关心着自己的位置，自己的工钱，这一切，都是和你周围的社会有关系的东西。

你每天学习到一些新的知识，但这些知识也只是商场上的知识，打算盘和生意经，从书籍报纸上当然也可以得到一些什么，但总是有限的，要像有钱人的青年在学校里专门读书本，是做不到的。并且就是你所看的书籍，也不能离你的生活太远，否则也引不起你的兴趣。

你也许有很多的空想，但决不要以为你的空想和生活完全没有关系。例如，你希望多有点时间看书，这希望，全然是因为商店生活不自由的缘故。你希望常常去看电影，也因为商店生活太无聊的缘故。这些空想都是在生活中有根据的；空想决不是妄想。例如想做皇帝，想在几天以内变成大资本家，这就是妄想，你决不会有妄想，即使有，你也要笑自己没有道理。

你对于周围的一切，也常有种种的见解，有种种的批评，但你的见解和批评，也一定和自己的生活有关系。一个顾客来了，他向你东问西问，叫你东找西找，你心里对于这顾客，就有这样的批评，说："这人真太麻烦，太讨厌！"这批评，是你的生活地位使然的。因为你被他驱使着忙来忙去，感觉到厌倦了。在顾客自己，他决不会以为自己是麻烦和讨厌的人，他只觉得自己有的是钱，所以就得要你累一下。他有那样的生活地位，所以他就有那样的见解。

你有快乐，有悲哀，而快乐悲哀之类的感情，也是从你的生活中发生的。最大的快乐是生活好起来，最大的悲哀是失业，失

去了生活的凭依。此外，生活中各种细微的如意事和不如意事，随时都决定着你的感情。

我们不再说下去，总而言之，你的眼睛所见的，心里所希望的，肚子里所学得的，头脑里所梦想的，心弦上所感触到的，都不能离开你的生活，都和你的社会环境有着密切的关联。

换一个说法：你的感觉、你的理想、你的知识、你的目的以及你的见解和感情，都是由你的生活环境决定的，你在社会生活中的地位是怎样，你所感到、所想到、所知道的也不能越出这范围以外。

你所感到、想到、知道的这一切，就是你的“意识”。你的意识不能越出你的社会生活之外，你的意识中的一切都反映着你的社会生活，都被你的社会生活决定了。

这是人生的第二个真理：人的社会的存在，决定人的意识。

这也是唯物论的真理：唯物论主张物质是精神的基础。在人类生活里，社会的存在就是物质，人的意识就是精神，社会的存在决定人的意识，就等于说物质决定精神。这是把唯物论应用到人类生活方面的真理。

还有人反对这唯物论的真理吗？

听了上面所讲的一切，大致总不会有人反对了。不过，反对虽不会反对，却一定会有人感到失望了。

他会说：“谢谢你讲唯物论的真理，使我能够看透了人生。人生不过是像关在笼里的小鸟，跳来跳去跳不出社会存在的牢笼，人的意识也并不比井底的青蛙高明，井底的青蛙只看得见一块井口的天，人的意识，还不是同样被社会的井口限制着，不能够看见更多的天地？”

“现在我看破人生，看透人生了，谢谢你，我知道人类生活里

并没有什么美妙的理想、远大的目标，这些都是假的，是骗人的梦想!”

依他所说，相信唯物论的人，不能不对人生抱着悲观的念头了。

这是错误的,但不能怪他,因为他对于人生实在还没有透彻的见解,因为我们只讲过两个真理,人生还有第三个真理,我们没有讲给他听。让我们再讲完第三个真理,他就知道不应该悲观了。

你的社会环境决定了你的意识，在什么样的社会环境里，你所感到、想到、知道的也就是什么样的东西。但是，你所感到、想到、知道的这一切，有的也许使你满意、高兴，有的却使你讨厌、不平。如果常常有你讨厌和不平的事情发生，你就不满意你的社会环境了。

试问在商店里做学徒的诸君，你们满意自己的社会环境么?

人究竟不全是井底的青蛙，人不仅仅看见井口的天，有的也会不满意这样小的一块天，希望有更大的天。人也不仅仅是关在笼子里的鸟，虽在笼子里，时时刻刻总有人不满意这束缚自由的笼子。

因为有人不满意这笼子，因为想找一块更大的天，因为讨厌自己的社会环境，于是有的人就起来，就努力，就要想办法改变自己的环境。一个人在这样做，许多人也在这样做，于是社会就天天在改变，天天在活动。

社会的变动是许许多多的人干的勾当。如果你不动，不做，环境虽不满意，仍旧屈服着不想办法，那社会也就没有进步，那自然是令人悲观的，这才真是没有美妙的理想和远大的目标!但如果你动，你做，你想办法，你就知道人的力量也可以推着社会前进，把社会改好。

你的意识是由社会决定的，但这样的意识，同时又可以反过来指挥着你，去影响你的社会。

社会决定人的意识，这是说人的意识和社会是同一的、统一的；人的意识又使人去改变社会，这是说人的意识和社会是对立的、矛盾的。人的意识和社会，是同时对立而又统一，“对立的统一”是辩证法的真理。这是人生的第三个真理。

明白了这三个真理，你就可以透彻地了解人生，丢开了悲观的念头，抱着充分的勇气，向“改变世界”的战场上走去！

我们以后的讲话，也不外是要更详细，更具体地解释这人生的三大真理。

（原载《读书生活》第3卷第2期，1935年11月25日）

各式各样的生活

人类的生活，是各式各样的。

西洋人初到中国的内地，夫妇两人手牵手的在路上走，乡下人看不惯，就觉得非常惊异。因为西洋人的生活和中国乡下人不同，西洋的男女可以随便牵着手走路，但中国的乡下人却向来没有这样做，所以就看不惯。

我们大家，有的是乡下人，有的则是在城市里长大。我们即使不是乡下人，但我们只过惯了自己的生活，看见别种的生活，也会和乡下人一样，不大看得惯，并且会觉得惊异。

我们总以为自己所过的生活才是正当的，别种的生活就有点不对。

例如我是一个道地的上海人，我只看见有钱人受人尊敬，听见被人称做“老板”，就觉得这是很恭维的称呼，忽然遇见一个内地来的人，叫他老板，他非常不高兴，我必定觉得他这人太奇怪。

如果听见人们讲苏联的事情：说那里最敬重工人，在那里被人称做“好的工人”，是一个最荣耀的头衔，那时，就更觉得奇怪了。

因为我只看惯了上海的生活，在上海，工人是给人看不起的，于是我就觉得敬重工人是一桩怪事。

如果听见人们讲爱斯基摩人的事情，说他们中间最光荣的称呼是“猎人”。一个爱斯基摩人要表示自己的人格高尚，必定说：“我是猎人！”这就等于中国人从前说，“我是君子”，英国人说“我是绅士”一样。听见了这些事情，我当然又奇怪了。

因为我只以为上海的生活情形才是正当的，在上海，“猎人”是全然没有一点地位的人，所以就觉得敬重猎人也是怪事。

这一类使我们奇怪的事情，在世界上还很多。但认真说起来，我是不应该奇怪的。世界上本来有各种各样的社会，所以也有各种各样的生活，别地方的人的生活和我们不同，并不是怪事。我之所以奇怪，不过是“少见多怪”罢了。

在爱斯基摩人的社会里，人们全是靠打猎来维持生活的，所以他们尊敬猎人。

在苏联，国家政权全掌握在工人们的手里，所以工人荣耀。

在美国，资本家是社会上的万能主宰，大总统在事实上都受他们支配，所以美国人崇拜资本家。

在五六百年前的欧洲，一百年前的日本，是封建时代，社会秩序要靠武士的力量来维持，所以人们尊重武士。中国人现在害怕军阀，也是一种变相的封建状态。

各式各样不同的社会，有各式各样不同的生活，这是不足为怪的。

这各式各样的社会中间，是不是全然一点关联也没有呢？

这也不对，分是要把它们分开的，但不能分得太严，分开了以后，我们还得要看出它们中间的关系。

譬如说到人：我们就可以看出有儿童，有青年，有中年人，有老人。这也可以算是各式各样的人，他们的生活情形也各不相同。但是，不同的地方我们虽然非承认不可，却决不可以说他们中间没有一点关系。

这关系是谁都能够说出来的：儿童长大，就成为青年，青年再长大，就是中年，中年人再长上去，就走到老人群里去了。这就是他们中间的关系。

儿童、青年、中年、老年，并不是全然不相干的四种人，他们是人的生长过程中的四个阶段，是互相连接的四个阶段。

爱斯基摩人的尊重猎人的社会，过去欧洲日本和现在中国的封建社会，欧美的资本家社会，苏联的尊重工人的社会，也不是全然不相干的，它们中间的关系，也和儿童、青年、中年、老人等等的关系一样，是人类社会的各个阶段。

这个比喻，当然不能用得太呆板，社会的变化，当然不会完全和人的生长是一样的。人一天一天地长大，就一天一天地接近死亡，到了老年，就只好等死。但社会愈更发展，就愈更进步，美国的社会自然比爱斯基摩人的社会好，但苏联的社会在现在又比美国更繁荣了。

并且，人的生长有一定的年岁，青年人总是在十四五岁以上，三十岁以上，才是壮年。社会的发展却没有这种死板的年限。中国的历史已有四五千年，但进步的程度却远不及二三百年的美国。

但是，人的身体由一定的阶段生长到另一阶段，社会也是由一个阶段发展到另一阶段，这一点是相同的。

人的生长的各阶段，人们自己不能随意改变，老年人要想变

为青年人，是做不到的事。社会发展的各阶段，也不能随着人的意思任意改变，有许多人想“开倒车”，想“复古”也都是梦想，社会仍然要前进。这一点也是相同的。

为什么？因为不论人的身体或社会的组织，同样都是物质的构造，物质是独立在人的意识外的，它的变化，都是依着它本身一定的法则，而不是依着人的意思随便改变，就好像水的本身是要向下流，人的心意即使希望它会向上流，也是不可能的。

要详细知道人的身体怎样由儿童，一直变成老年，它的变化是依着些什么法则，这可以去请教生理学家。

我们现在要研究的是人生，是人类的社会生活，不是研究个人身体的生长，所以我们不谈生理学。我们要讲的是，各种各样的社会怎样互相关联着，一种阶段上的社会怎样会变成另外的社会。

但我们要一步一步地来讲，不要想马上就知道一切。太忙了也没有用处。我们先要说清楚，社会是怎样建立起来的？

我们要先问，人类要生活，最根本最要紧的东西是什么？这一定马上有人答道：“最要紧的是吃，是穿，是住房子。”这就是说，人要生活；最要紧的是必须有维持生活的物质，或衣食住等的生活资料。

维持生活的物质或生活资料，是现成就有的么？不是的。人要费点力气，才能够把这些东西找来。

没有人种稻，你桌子上能够有那一餐饭吗？没有人种棉，纺纱，织布，你身上的衣服会有穿的吗？不能的！一定要有人在那里不断地劳动着，吃的、穿的、住的才会源源不绝地产生出来。

用劳动去取得生活资料，我们叫做生产。没有生产，维持生活的物质资料就要断绝，人类就不能继续生活下去。

在这里，有人就要发问：“动物也要生活资料，动物要获得生

活资料，也必须费一点力，猛虎要捉驯鹿，不是也要劳动的么？这样看来，不只人类才会生产，别的动物也会生产了？生产不是人类独有的。”

不错，这是很重要的问题。我们必须把人的生产和动物的求食分开，如果不分开，我们还谈什么人生？我们岂不是在谈动物的生活？

我们的答复是：动物的求食，并不算生产。说到生产，就离不了工具，工具是生产的一个要素。只有人才会造工具。人应用工具：把周围的东西加以适当地改造，使它适合自己的用处。这一套本领，动物是全然没有的，所以只有人才能生产。动物不能生产，动物只能在自然界中拾点现成的东西。

动物不能制造工具，所以它们求食的本领永远不会进步，老虎只会捉弱小的动物来吃，一次通常只能捉到一个。人用工具，同时会改善工具，所以人的生产能力也会进步。

中国沿海的渔人，用帆船和线网捕鱼，他们捕鱼的生产能力，就远不及用轮船和机器的日本渔船了。因为他们的工具没有日本人的好。日本渔船来捕一天，就会把他们准备捕一个月的鱼都扫得精光。

生产能力，简单的称呼，就叫做生产力。用什么工具生产，就只有什么样的生产力，工具愈好，生产力也就愈更可以增大。工具劣拙，生产力就比较低。人多劳动一点，虽也可以将生产能力加大，但不能超过一定的限制。

不论用什么工具，总之都是生产。当人们进行生产时，又有一件必要的事，就是他们都得要结合起来。工场里的生产，必须要结合起千百个工人来做，爱斯基摩人的生产是最简单的，不过打打猎而已，但打猎也得要许多人结合起来做。

人不结合起来，他们的生产就根本做不起来。要生产，许多人就不能不结合在一定的关系之下，不管他愿意不愿意。人们在生产中结合起来的关系，就叫做生产关系。

生产关系是各式各样的。像美国那样的社会，资本家高高在上，一切生产工具，如大工场，大机器等都集中在他们手里，工人们没有工具，只好到他们的工场里去做工，出卖自己的劳动力，每天领很少的工钱。这就是资本家和工人的生产关系。

在封建社会里，土地都归地主们所有，他们把土地租给农民，叫他们把每年所收获的东西大部分都贡献给自己。这就是他们的生产关系。

在爱斯基摩人那里，无所谓工场，无所谓土地，那里的人每个都可以拿着标枪打猎，大家共同生产，共同享受，人们都是平等的，这是爱斯基摩人的生产关系。

这各式各样的生产关系，是依着谁的意思造成的呢？谁的意思也不是！这完全是由生产力来决定的。爱斯基摩人的生产力很幼稚，他们只能够用标枪去打猎，所以他们中间不能不有共同合作的生产关系。美国生产力很高，要用大机械生产，工人自己买不起那样大的机械，所以只好到资本家的工场里去做工，不管他们愿不愿意。这样，可以知道一种生产关系发生，也不是人的意志可以随便左右的，这就是说生产关系是独立于人的意识之外的。

已经扯远了，还是回过头来说一遍罢：人要维持生活，必须有生活资料，要获得生活资料，必须进行生产，要进行生产，人们相互间就不能不结合在一定的生产关系之下。生产关系的形态，是由生产力来决定，不是谁的意思可以随便左右的。有什么样的生产力，就有什么样的生产关系。

各时代和各处的人类，有各种不同的生产力，在各式各样的

生产关系之下，进行着生产，物质资料就源源不绝地产生出来，社会的生活就这样才能维持下去。

因此，生产力和生产关系是社会的基础，没有这基础，社会生活就不能维持。我们把它称做经济基础。人类的社会，就是在这经济基础上建立起来的。在各式各样的经济基础上面，就有各式各样的社会和人类生活。

人生是离不开社会的，因此也是离不开一定的经济基础。这是唯物论告诉我们的真理。

（原载《读书生活》第3卷第3期，1935年12月10日）

有冤无处诉

我从前曾住过一个白俄人的房子，主人有一个中国男仆，每月的工钱是十二元。

这位房东的生活并不阔绰，男仆的工钱曾欠到三四个月不发。虽然这样说，比起一般的中国人来，他们的生活又阔得多了。譬如他的老婆和儿女，夏天还要到青岛去避暑。

有钱避暑，却不肯还仆人工资！老婆避暑去，屋子里只剩他自己，觉得生活简单了，用不着仆人，就把他辞退了。但辞退的时候，并没有发足过去的积欠。

仆人被辞退后，屡次屡次来索讨，他老是勒着不发给，最后只拿出三分之一的数目说："不能再给了，你不服可以去告官厅！"

仆人没有办法，只好垂头丧气的走开，这一件小事就算完了。

为什么完了？如果仆人真的去告官厅，事情不是还要继续下去的么？但是，仆人并没有去告。因为他知道，不过十几元钱的小事，官厅是不耐烦好好地来受理的，即使受理了，也不会袒护一个中国仆人。

因此，仆人是没有办法，只好把一件小事结束，自己吃亏算了事。

这正是人们常说的“有冤无处诉”。有冤无处诉的事情，在目前一般贫苦人的生活中，不知有多少啊！

譬如说农村里遭了旱灾，一粒谷子也收不到。但催粮催租的人还是要照常来。不管种田人拿不拿得出，还是要逼着拿，真的逼不出来，就要把耕牛拖走，耕牛没有了，就连锅灶也要掘去。人呢？自然还得抓去坐大牢。

这也是“有冤无处诉”。你真要去诉吗？人们就会告诉你：“种田要纳粮租是现社会的规矩，纳不出粮租要坐大牢，是现社会的法律！”

又譬如，工场关闭了，成千成百的工人被辞退出来。做一天工，吃一天饭，没有工做，吃饭处就无着落了。工厂老板虽然还是高楼大房的住得很好，失业工人却不能不流浪在街头上来挨饿挨冷。

这当然很有冤屈了，但仍然无处可诉！你真要诉，只要问街头的警察，他就会告诉你说：“工厂又不是你的，老板开的工厂，老板要关，有他自己的权利，官厅的人要保护人民的权利，你来罗唆也是无益！”

总之，“有冤无处诉”的人，在这社会里，真是太多了。

冤是从哪里来的？是从腐败的生产关系来的。什么是生产关系？人要生活，不能不劳动，用劳动去获取生活的资料，这叫做生产。要实行生产，人和人就不能不有一定的关系。这就是生产关系。

工人没有工厂，要生产，不能不到老板的工厂里，这就是工人和老板的生产关系。

农人没有田地，要生产，不得不向地主租田，每年要纳租，这是地主和农民的生产关系。

要生产，人和人不能不有一定的生产关系，既然不能不有这关系，也就不能不有冤屈了，工人既然不能不到老板的工厂里做工，老板一关厂，冤屈就来了。地主的田既然非纳租不可，纳不出租来的时候，自然又要有冤屈了！

为什么又无处诉？因为有官厅，现社会的“规矩”、“法律”、和“权利”等等东西在那里作怪，使你无法找地方诉。这些东西在人类的生活里，就像织得很密的天罗地网，你走到这里，也听见人说“要守规矩”，走到那里，也听见人说“要紧的是人们的权利”。……

不是吗？什么规矩之类，在现在被人神圣一样看待，死生事小，规矩事大，谁管你什么冤屈？你犯了规矩，就是死在路当中，也没有人管你！

人类的社会，正就是这样的一套家伙。在人类社会里，有生产和生产关系，有法律、规矩、官厅等等东西，而法律、规矩等等的东西又和生产关系又串成了一套。生产关系需要种田人纳租，法律和规矩也拥护纳租，生产关系中只有老板开得起工厂，于是法律、权利等等也承认老板有关厂的自由，不便干涉。

种田人不能纳租，或者抗租，就是违背了生产关系的要求，于是法律、规矩等等就要制裁他。工厂关门，工人不甘心被辞退，大家闹起来要复工，这也和生产关系的状态不合，法律就要说这是闹乱子，立刻叫警察去弹压。

社会科学家把生产和生产关系称做社会的经济基础，把法律、规矩之类称做社会的上层建筑，是很有道理的。法律规矩之类本来不是凭空发生的，它完全是从经济基础上产生出来，并且和经济基础连成一起，串成一套，对于这我们在前面已说明白了。

社会的上层建筑所包含的东西，不单只是法律、规矩、权利几样，这不过是建筑材料的一部分。如果要再举一些，那么，像什么政治呀，军队呀，文学哲学科学呀，道德呀，宗教呀，也要算在上层建筑的材料中的，但现在一时说不了，以后还有详细讲到的机会。

我们现在只要知道，上层建筑和经济基础是串成一气，这就行了。什么样的经济基础上，就有什么样的上层建筑，老板和工人的经济基础上就有拥护老板关厂自由的上层建筑，种田人和地主的经济基础上就有拥护种田人纳租的上层建筑。这是人类生活中的唯物论的真理。

我们现在只要知道，我们生活所寄托着的社会，看起来零零碎碎五花八门，把人的眼睛也要弄花，归根结底，却是由经济基础和上层建筑两种东西造成的一整个家伙。并且最重要的还是经济，上层建筑常是附和着经济基础的。所以，社会科学家索性说：社会就等于经济构成形态，也写做“社会＝经济构成形态”。

社会既然是一整个的串成一气，无怪人有了冤屈没有地方可诉了。生产关系使你受屈，上层建筑也同样帮着来增加你的冤屈。

你既然离不开你的社会，你的冤屈就无法伸诉。如果真要伸冤，那决不是向谁诉诉就可以了事的，只有把你现在的生产关系打破，另外建立一个新的更好的生产关系。

这事是不是会做得到呢？做得到！并且过去的人类就这样干过好几次。含冤的人太多了，没有办法，只好来那样的一个冒险。自然，这些行为，和旧的规矩、法律之类也要发生冲突了，明明是大家要生活，要申冤，但法律偏偏要说这是闹乱子、造反。

就算是闹乱子或造反，但它的目的，确是要把陈腐的使人受冤屈的生产关系改造过来。要改造旧生产关系，就得和旧上层建筑冲

突,因此这乱子总是会闹到政治上、军事上、和道德法律上来。

因此，有许多乱子，我们只以为是政治上的乱子或军事上的乱子，其实却和经济基础有密切的关系。乱子闹大起来，就叫做革命运动。有人常常误解，以为革命运动不过是打打仗，争夺政府里面的交椅，其实真正的革命就是要改造社会的经济基础。

乱子闹成功，把生产关系改变过，在旧的生产关系里受冤屈的人，这时才得真正的出一口气。世界上现在就有一个国家（即苏联——编者注)，十八年前曾闹成了一个大乱子，结果工厂已经不再需要老板来开，关厂开厂可以随着工人们的意思，他们不再受冤屈了。

乱子闹成功，旧的经济基础推翻了；基础推翻，上层的建筑也就立不稳了。工厂既然不要老板来开，当然也就无所谓老板关厂的“权利”了，种田人既用不着向地主租田，也就没有向地主纳租的“规矩”了。……

乱子闹成功，建立起新的生产关系或新的经济基础来，同时也就可以有新的上层建筑。过去受冤屈的人，现在就在政治上占了上风，“法律”不再拥护旧的“规矩”或“权利,”却要保障他们的生活了。……

总之，社会的经济基础改变之后，上层建筑也要改变了，旧的道德、法律、政治、学术之类，也要跟着重新换一套面目了!

我的讲话也就暂时到此截止。希望有冤屈想申诉的人，听了这一切，就能够想到自己所要走的路子。

（原载《读书生活》第3卷第4期，1935年12月25日）

除去着色眼镜

人人都明白着色眼镜的譬喻。人戴上着色眼镜，世界就会变

颜色，而且跟着眼镜的颜色而变色。譬如眼镜是红的，那么，一切的东西都要看成红的，而黄的东西都要盖上一层红色，看成橙色的了。

人对事情有成见，也就叫做戴着色眼镜。因为他所看见的世界，都被他的成见所蒙蔽，或者因为要通过他的成见来判断事情，使事情的本来面目都改变了。

希特勒就可以说是戴着一副黑色的眼镜来看世界的。在他看来，世界上的一切人类都是漆黑、龌龊、卑贱，生来就是准备给日耳曼民族征服的东西，有色人种尤其龌龊得利害。所以简直就不是人，宁可叫做猪。

至于日耳曼民族自己呢？那就是优秀民族，因为眼镜只是用来看外界，却看不见自己。因此虽然日耳曼民族也和别的民族同样地要吃饭、过活，他们总想像着自己是最高尚的，不像别的民族那样漆黑一团。

许多中国人则常戴着一副命运的眼镜。自己做错了事情，遭遇到惨败，就说是运气不好，没有法子，而不知道认真地去研究失败的原因。历史上有名的楚汉战争里，项羽在最后败亡的一瞬间，仍坚持着说是天要灭亡自己，并不是自己不会打仗。

外国人也常常戴着命运的眼镜。他们的命运主宰就是上帝。他们把许多事情都看做上帝的惩罚。拿破伦被英德各国联军打败了，流放到厄尔巴岛里幽囚着的时候，他就不断地念着歌德的诗说：

“没有把眼泪和面包一起吞咽的人，
没有用眼泪待望着天明的人，
就不知道什么是上帝的威力。”（大意）

这就是说，他现在是失败，悲哀了，悲哀到吃饭的时候也不住地流泪，泪流在面包上，就把面包和眼泪一起吃下去，这是上

帝的威力把他逼到这一步的。他不知道战败的原因是由于他的行为不合于当时的时势。

英国的文学家王尔德，因为生活糜滥，犯了罪，被投进狱里。他也念着上面的诗。他也是被命运的着色眼镜蒙蔽着，不知道自己的入狱是由于违反了社会的法律，却仍以为是上帝的惩罚。

戴着命运眼镜的人，把一切事情的原因都推到天上去，却忘记了地上的真实的原因。

着色眼镜只是一个比喻，这比喻其实并不完全。着色眼镜只改变了事物的颜色，但眼镜所改变的，不只是颜色，位置、形状，也有改变的可能。放大镜里会把事物看得特别大，收缩镜里会把事物看小。老学究把《四书五经》看得特别了不得，可以说就是戴了放大镜。爱国青年抱着牺牲的精神去工作，把生死的问题看得很小，可以说是戴着收缩镜。

还有一种倒影镜，也是一般人所注意不到的。我们只要看那照相机：从镜头上映进去的外物影子，射到后面的砂玻璃上，就完全倒立着。脚在上，头在下。人们的成见，也会像倒影镜似的把事物弄成头脚倒置的么？

有的，在哲学上就常有这样的事。

譬如你睁开眼睛，看见世界上五花八门的事物，你心里对于这些事物就有了感觉。如果我问你：你这些感觉是从哪地里来的？你一定答说，是看见了那些事物才得来的。这也就是说，先有了那些事物，然后才有感觉。事物是外界的东西，感觉是心里的东西。外界的东西在先，心里的东西在后。

换一个说法：外界的东西是基础，有了这基础，才会产生人的心里的东西。外界的事物是脚，心里的感觉是头。头在上，脚在下。

又譬如说，现在凡是有良心的中国人，都有一个抗敌救亡的

观念。这观念是从哪里来的呢？是因为先有了敌人的侵略。侵略是外界的事实，救亡思想是我们心里的观念，事实在下，观念在上。这也是正常的头和脚的关系。

哲学上的观念论，可就不同了。它和前面所说的相反，把观念看做一切事物的基础。它向我们说，这世界是先有了我们的感觉，然后才有事物，先有了我们心里的观念，然后一切事物才在这些观念上面产生出来。你们先有了水灾的观念，然后才有水灾，先有了抗敌救亡的观念，然后才有敌人侵略的事实。

你以为这种思想奇怪，不尽情理吗？嘿！可是世界上偏偏有这一类奇怪的观念论思想。那些砖一样厚的外国书里就有这样的东西，神秘玄妙的佛经也通通是在述说这些东西。但我们且不要管这些太高深的东西，只要把日常所遇见的事实举一件来也就够了。

就说救亡思想和敌人侵略的关系吧。如果你走到敌人的国里，或者把他们的报弄一份来看看，就看见这样的论调，敌人所以要侵略中国，是因为中国人的排日思想太浓厚了，是因为中国人的思想太残暴，所以帝国要出来加以“膺惩”。

这不正是在说：先有了排日的思想，才会招来敌人侵略的事实吗？这不是把头脚倒置的看法吗？其实这种看法，还不只在敌人方面和他们的报纸上有着，就是我们中国自己人，也何尝不一样？救国的言论和思想常常受到摧残。为什么有人要这样摧残？那原因，还不是以为这些言论和思想会引起敌人的侵略？还不是忘记了先有敌人的侵略才有这些言论和思想？

这倒影镜实在坏得很，它使得我们自己去帮忙敌人说话了！

我们平常都说看事物要除去着色眼镜，免得看不清事物的真相。但很少人知道要除去这最坏的倒影镜。不除去倒影镜，是连自己把自己出卖了也不知道的。

除去这倒影镜来看世界，世界上的一切外界事物，和人的心里的思想观念，就正正地站着，而不是用头立在地上。事物是基础，是先决条件，思想观念都是从这基础上发生的，要是没有狗，我们就不会有狗的观念。生在热带的人，如果不是看见过人造冰，就永远不会想像到冰是什么东西。夏天热起来，于是我们心中才有热的感觉。

事实产生我们的感觉，事实决定我们的观念。在哲学上，把事实称做“存在”，把观念称做“意识”，这就叫做“存在决定意识”。

除去倒影镜来看社会，社会上所发生的事实和社会上的人们的思想，就可以恢复正常的关系。救亡思想的发生是因为先有决定的事实。侵略愈加紧，就决定了我们救亡要求的增高，也就使得救亡运动涨大起来。

相信命运，也可以说是被一种倒影镜蒙蔽了的结果，人的行为不能顺应社会的要求。于是失败了，英雄如项羽、拿破仑也发生了无可如何的感想。是的，有这样的事实，才使他们发生这样的感想。然而他们把事情看倒了，以为社会上先有一种令人无可如何的力量在支配着，然后才会产生英雄末路的事实。这令人无可如何的伟大力量，就被他们解释做上帝的意志，解释做天命。

社会上的事实，在哲学上称做“社会的存在”，社会上的人们的思想观念，叫做“社会的意识”。把倒影镜除去了来看社会，来看人类的历史，我们就得到这样的一个结论：“人的社会的存在决定人的社会的意识。”

但社会的存在并不是一些零零碎碎的事实，它是一个有构造的物质基础，而最根本的基础就是经济基础。社会的意识也不是零零碎碎的一些感觉观念，而是有一定形态的上层建筑。法律、哲学、科学、艺术，就是它的形态上比较确定的表现，所以又叫做

意识形态。

这一切，在以后的机会里还可以慢慢地详细解说。

（原载《读书生活半月刊》创刊号，1937年2月1日）

旧戏不够反映生活

在目前，中国的大众们是没有许多机会看旧戏了。但它是我们几千年来的老古董，我们对它总还是很熟悉的。

还有不少的人爱看旧戏；旧戏的曲调，还有不少的人爱唱；旧戏的情节，也有不少的人看了会受感动。因为它也是一种艺术，它把中国历史上的旧事装扮着重演出来，使看的人好像亲身经历了那些情景，它反映着历史上的人们的生活。

旧戏所反映出来的生活，是不是十足真实的生活呢？这当然有问题的。我们要说它反映的并不是十足的真实，而只有片面的形象。但这里并不要详细讨论旧戏，所以只能提出一点来说说：

旧戏要表现一个人，总是用一个固定的模型化装出来，像曹操之类的奸雄，总是胖胖的，粉脸，大胡子。帝王总是眉目清秀，五柳须，潇洒的风度。同类的人物，扮相大体上总是同样的，没有多少分别。至于年龄上的分别，更是太不考究了。诸葛亮和东吴联合，在赤壁破曹操的时候，才只是二十七岁的青年。然而在旧戏上已经穿着龙钟的道袍，满嘴都是胡须了，和他老年时候（如《空城计》上）的扮相一点没有分别。

旧戏有着这样的一种特性。因此它所表演的人物，至多只能反映出一面的性质，不能够十足地表现出一个活人来。我们说它不够反映生活，就是为着这样的原因。

把旧戏的话抛开，再来说我们的思想。我们的思想也是用来反映现实，反映生活的，正确的思想可以使我们正确地了解现实

和生活。生活中的悲惨的事情在我们头脑里反映得太多了，看不见一点光明，就产生悲观的思想，反过来说，乐观的思想，反映着有前途的生活或光明的生活。

为什么同是思想而反映出来的生活有相反的两种？一方面这是因为生活地位的不同，在没落的社会集团里生活的人，思想大概是悲观的，在前进的集团里生活着，就容易看见光明，而有乐观的思想。但另一方面，也因为各人思想方法不同，所以才有不同的反映。

思想方法有各种各样，但大致分别起来，只有两种，一种是动的思想方法，把世界一切都当做变动的东西来看，另一种是静的思想方法，把一切都看做固定的、死的、不变的东西。

悲观的人以为世界永远充满着悲惨的事实，没有出现光明的一天，这就是有着一种静止的思想方法。乐观的人常常相信生活会不断地进步，相信不良的社会能够改变，这是需要有动的思想方法的。

静止的思想方法就等于唱旧戏，它不够十足地反映生活。一个人的一生是经过许多变化的，但旧戏上所表现的，却只有一个固定的扮相。生活、社会和世界是一个不断地变化的东西，但静止的思想方法总想叫我们用什么固定的形态来看它，把丰富的变化的内容搬开了，只落得空洞的圈子。

用静止的思想方法来看人类社会的人，他们给社会下一个定义说："社会，就是人和人的集合"，或者说，"人为要互相帮助，实行共同生活，大家结合起来，就成为社会"，他们以为这是最能把握到社会的特性了。

这是对的么？当然，社会是人集合成的，谁能反对这话？但也就未免空洞了。它只把社会的外表简单地说了一下，至于为什

么人要集合成社会？是怎样集合的？为什么虎豹之类不会有社会？人的社会和蚂蚁的群团又有什么不同？这一切问题，在里面都没有解答。

不解答这些问题，对于人类社会就等于没有说明。因为蚂蚁的群团也是“集合”而成的。人的社会和蚂蚁群团有什么分别呢？不能找出这个分别，就是不能把握到人类社会的真实内容。

静的思想方法还会叫我们用“民族”、“血统”来解释社会，以为社会的中心是民族血统的结合。日本的侵略者以为自己的社会是一贯的以大和民族为中心，希特勒认为德国社会始终是以亚利安民族为中心，因为亚利安民族是“优秀民族”。日本人以为大和民族的光荣任务是发挥自己的国威，征服世界。希特勒也以为亚利安民族是生来要做世界的主人，生来要奴役别的民族。

是的，在目前，每一个国家都常以一定的民族做中心。中国的社会，现在不是也以汉族为中心么？然而为什么，侵略的民族到了今日才特别觉到侵略的迫切欲望呢？为什么在几十年或几百年前没有同样的情形呢？如果亚利安民族生来是世界的主人，那么他们在几千年前就应该团结起来了，为什么德国社会的中心民族在目前才统一起来，把大权集中在希特勒的手里，而在一百年前，却还是分裂的封建国家，使诗人海涅也不能不唱着说：

“我们将只有一个尼罗王，

而不是三打多的君主！”

为什么现在的德国社会只有着一个尼罗王希特勒，而当时却有三打多的君主呢？

社会是不断地变着的，不是简单的人的集合，也不是万世一系的某一民族的结合，死的扮相不够表现活的生活，静的思想方法也不够认识变化的社会。

我们曾经把唯物论应用到社会上来了。唯物论告诉我们，社会的基础是物质生活资料的生产，是经济、艺术、科学，以及一切社会的意识都是从经济基础上发生的，社会的存在决定社会的意识。经济基础决定艺术、科学、法律、道德之类的意识形态。

但单单有唯物论还不够，现在我们还要加上动的思想方法。唯物论不加上动的思想方法，仍等于扮旧戏，只晓得经济是社会的基础，还不能说明社会的变化。这会使经济基础成为空话，而不能具体地说明，在社会发展的各个阶段上，经济基础又有什么不同的变化。

人的一生是经过许多阶段的：幼年、青年、壮年、中年、老年。每一个阶段和另一个阶段总有些不同，我们如果只笼统地讲经济基础，就等于旧戏笼统地给诸葛亮挂上胡须，穿着道袍一样，把他的青年时代也一笔抹煞了！

动的思想方法就是辩证法。这方法的详细内容，请读者去看专书，在这里只提出必要的一两点来说一说：

第一点是用鸡蛋里孵出小鸡的事来作比喻，在小鸡未曾孵出以前，蛋壳的内部就不断地在变，不断地要变成小鸡，但在这中间，蛋始终是蛋，壳也不破，不过内容在渐渐变化罢了，这叫做渐变，渐变不能产生完全新的东西，只不过向着新的东西一步步地前进。

但是终于到了一个时候，蛋壳里的鸡成熟了，于是就破壳而出。在很快的一瞬间，把旧的壳儿抛弃，跃出了一个活生生的新生命。这叫做突变。

社会的变化也就是经过渐变而达到突变的。社会有各式各样，但并不是全不相关。我们常常说过去的社会是旧社会，将来的社会是新社会。这就是说，一种社会能产生另一种社会。旧社会不断地在进行着渐变，到了一定的时候，在旧社会的壳子里就有新

社会成熟了，于是就突变，毁去旧的壳子，产生了新的社会。

一个社会是以经济为基础的整个的结构，新的社会的发生，也就是一个新的结构的产生，从经济基础到上层建筑，都全然翻新了。鸡是从蛋产生的，但鸡的整个结构组织，和蛋是完全不同了。

社会结构并不是无限的，根据社会科学的研究只有五种。从最初的人类社会结构，到将来最高的社会结构，就只有这五种。每种的出现是有一定秩序的。按着秩序来说，就是：原始共产经济社会结构、奴隶社会结构、封建社会结构、资本主义社会结构、将来的共产经济社会结构。

于是就可以说到第二点了，这也是不妨用蛋和鸡的关系来做比喻的。蛋里孵化出鸡来，鸡经过了一定的成长时期，到成熟了的时候，又有什么事情发生呢？蛋又从鸡的卵巢里产出，但这一次所产生的蛋，却已不止一个，而且性质、形状、大小也和最初生鸡的蛋不同了。

这样的事情，使动的思想方法里有了一个重要的规律——否定之否定律。蛋孵出了鸡，把壳抛弃了，这是鸡否定了蛋，鸡又生了蛋以后，它自己就渐渐死了，这又是新的蛋否定了鸡，这就是否定之否定。事物的发展变化，就是这样由肯定，否定，再回到否定之否定。就像音乐的旋律一样，有起点，顶点，再到终点，就完成了整个的曲调。蛋和鸡经过了一段否定之否定的过程，就完成了鸡的一代的发展。

社会的发展也是这样的。我们有原始的共产经济社会，在里面，财产是大家的。接着是私有经济社会来把它否定了，奴隶社会、封建社会和资本主义社会都是私有经济社会，因为财产在这里是属于一部分人的私有，而不是社会里人人的财产。然而将来我们又有更高的共产经济社会，就像鸡又产生了更多更好的蛋一

样，这一个高级社会又来把旧社会否定了。

这是人类社会变化发展的简要的脉络，这里面的每一种社会结构，都有它的特色。就像青年的诸葛亮不能笼统地挂上胡子一样，我们也不能笼统地说，这些社会都是简单的“人的集合”。我们要给每一种结构说明它的特色，这等将来我们再详细地分开来讲，就可明白了。

（原载《读书生活半月刊》第二期，1937年2月16日）

老虎打架和人类打仗

世界上有许多事情是互相类似的。譬如就冲突来说：铁和石相碰是冲突，两只老虎打架是冲突，两队士兵开战也是冲突，虽然一是无生物，一是动物，一是人类，但在冲突这一点上，是有类似的地方的。

因为有类似的地方，人们在谈话或做文章的时候，就常常把它们拿来互相比拟，使得文字和谈话生动明朗。譬如把两个战士的交战，形容做两只猛虎的争斗。兵士们在战线上开火时，在火器的爆发声中，受伤的受伤，流血的流血，做诗的人会把这比拟做铁和石的相击，说：

血花在枪炮声里飞溅，

就像铁和石的碰击声中飞出了火花。

我们都知道，这样的比拟只是在作诗时候，为加强文字的力量才用到的。它可以把一副美的印象呈现在我们心里。但如果有非常老实的人，看了上面的句子，以为铁石相击和战线开火真是同样的一回事，那我们就要笑他糊涂了。因为这些东西的类似只是一面的类似，只是在冲突一点上有类似，至于冲突的根本性质、来源以及结果，都是全然不一样的。但要作为形容词来互相比拟，

固然很好，但要当做事实而把它们混同起来，就不行了。铁石相击和两方交战完全不同，血花和火花也完全是两样东西。

这本来是谁都知道的事情，除了低能者，决没有人会把诗的比拟当做如实的事实。我们可以把它们的不同分别得很清楚：铁和石的相碰，只是一种机械的无意识的冲突，铁和石本身并没有目的也不会自动地冲突，它们的冲突，是以外力的作用为主的。两只老虎打架却不是这样，它们的打架一定是由于它们本身有什么要求，例如，为要争吃一只死羊，它们才打起来的。这是直接为满足一种欲望而引起的冲突。这是生物的争斗，不是无生物的机械冲突。

人类的打仗，又不同了。人也是生物，他们的相争，也会是由于直接的欲望的冲突，像老虎一样的吧？但事实上却不然。倘若你当过士兵，上过战场，我们就可以向你问：当你在阵场上冲锋的时候，在你的对面拿着刀枪来和你拚命的敌人是谁？你认识他吗？他和你个人有什么仇恨？你是不是要和他争什么，就像老虎争羊一样？你一定会回答说：我完全不认识那些人，个人和他没有什么仇恨，更不要和他争什么。我们只觉得互相是敌人，走到战场上，就大家拚命！

这就是人类的战争和老虎打架不同的地方。毫无仇恨的人，互相间本来也用不着争什么，但一走到战场上，就不得不大家厮杀了。英国的文学家哈代写了一首诗，说有一个兵士，在杀死了他的敌人时，他想：我现在杀了他了，因为我们是在战场上相遇。倘若我们是相遇在酒馆里，那我们也许不但不互相残杀，反而成了好朋友。

是的，在战场上，就是遇到自己的亲人，也要厮杀了。人类的打仗，在兵士们方面，常常不是像老虎打架那样出于自愿的。日本的兵士来屠杀中国人时，难道也是他们个人自愿的吗？

事物的出现，都有一定的法则，铁和石相击，是依照机械的

法则而生出火花；老虎打架，是依着生物的生存竞争的法则。人类打仗，是依着人类的社会本身的法则出现的。机械的法则、生物的法则、社会的法则，我们不能把它们混同起来。研究人类的生活，就要依照着社会的法则，除了社会法则之外，像机械法则和生物法则，我们都叫做自然法则。

这种种的法则当然不是完全没有关联。铁石相击是机械的冲突，老虎打架的时候，也同样有爪牙的机械冲突，人和人战争时，机械的冲突也是有的。但机械的冲突只是在铁石相击的时候才有主要的作用；老虎打架的根本原因不是机械力量，而是生存的欲望；人类打仗的原因也不是机械力的推动，而是由于社会经济的要求。机械冲突在它们中间虽然有作用，却只是附属的作用。

机械的法则是低级的法则，社会的法则是高级法则，低级的法则在高级法则里并不消灭，但只有着附属的作用。社会的法则是以经济法则为基础的，这在另外的地方我们已讲过了。

人不应该把铁石相击和人类打仗看成一件事，同样，也不应该把社会法则和自然法则看成一件东西，但有许多社会科学家，他们虽然会嘲笑那把诗的比拟看做真事的糊涂人，自己却干着同样糊涂的事情，他们会用自然法则来解释社会的一切，把社会法则还原成自然法则。

譬如去年，天文学家发现太阳有很多黑点了，于是就有人说，地球的人类一定要有战争，因为太阳黑点是一种极大的旋涡，能影响地球，扰乱人类的心情使他们变成狂暴，而发生战争。这是想用机械法则来说明社会变化的一个最糊涂的例子。

还有用生物法则来说明社会现象的，把人类间的斗争和生物的生存竞争看做同一件事。譬如所谓的人口论，就是这样的一个东西。为什么世界上有侵略者呢？主张人口论的人就说：“因为人

口增多了。就像动物的种族增加起来，为了食物不足，不能不和别的种族竞争一样。人口增加起来，自己的国土不够供养了，于是就不能不侵略别的国家。”日本人侵略中国，他们的口实之一不就是自己的地方太小和人口太多吗？

懂得社会科学的人，都知道对于侵略的行为，要从经济上来说明。帝国主义的侵略，是由于金融资本家要想找原料和投资的市场，并不是由于人口过剩。即使有过剩的情形，那也不是真的由于人口太多，那是因为经济制度太坏，失业的人增加了的缘故。当然，这里不是讲经济学，我们不再说下去。

我们举一千多年以前的例子，更可以证明人类互相侵略并不是由于人口过剩。一千多年前西欧的罗马帝国，是最富于侵略性的国家，现在我们还可以看到关于那时的事件的影片。一个大将或国王战胜归来的时候，总要用锁链带着成百成千的俘虏回来。如果是为着人口过多而侵略，那应该把自己的人移殖到外国去，为什么反而把外国的俘虏大批地移回来？

这里就有着经济的原因。罗马帝国是奴隶制度的国家，奴隶制度是最残酷的，一批批的奴隶被工作的重压压死了，就要有另一批来补充。为着这样的经济的需要，侵略者就不断地把外国的人民移回自己的国内来。不是人口过剩被人侵略，反而是人口缺乏，刺激着侵略的需要了。

人类的社会行动，和动物的行为是不同的，社会的法则和自然的法则并不一样。自然法则是低级的法则，在高级的社会现象里虽然也有作用，然而只是附属的作用。如果把社会法则还原成自然法则，那就会抹煞了事实的本质，抹煞了社会行动的真正根源，甚至于替侵略者的罪恶敷衍、粉饰。

（原载《生活学校》第2期，1937年5月25日）

从二加二等于四说起

——一般法则和特殊法则

有许多事情，看起来好像是十足的真理，但实际上却不一定是那么一回事。

譬如数学上最简单的道理，二加二等于四，谁都承认是真理的。是的，谁能说二加二不等于四呢？两件东西加上两件东西，当然等于四件。这是无论在什么地方，无论在上天下地，到处都可以应用得很准的道理。这是很“普遍”很“一般”的道理。

然而有人就要问了，譬如两块云彩和两块云彩飞到一起这样加起来，是不是还等于四块云彩呢？又譬如两碗水和另外两碗水一齐被人倒进一个大碗里去，这结果是不是仍然有四碗水呢？我们对于这问题怎么答复？如果说是四块云彩和四碗水呢？那事实上云彩已并成一块，水已并成一大碗了。如果说是一块云彩和一碗水呢？那不是和我们的真理违背了么？

这是一个矛盾。这矛盾只有这样的答复可以解决：两块云彩加两块云彩仍然等于四块，两碗水加两碗水仍然等于四碗，虽然它们在形式上已经合并成一块和一碗了，但是在数量上它们仍等于四块和四碗。这样的答复，是可以算完满了，因为这既没有抹杀了四块并成一块的事实，同时也没有损害了二加二等于四这普遍的道理。

但这样一来，我们的普遍的道理就受到限制了。我们说它普遍，可是他所能适合的范围只限于数量方面，单单在数量方面，它是可以普遍应用的。但世界上的事物，并不单只是一种数量上的东西，它有着各种各样的具体形态，两块云彩和两块云彩来相加

时，它的具体形态并不一定就是四块，它会并成一块，有时也会仍然并成两块，有时甚至于成为三块。就两碗水的例子来说，也是一样的。单单二加二等于四的道理，虽然是一个真理，但并不就是十足的真理，因为它还没有把握到这具体的形态。

单单一个普遍的或一般的道理是不够的，要想完全认识一件事物，必须要把普遍的道理和这事物的特殊形态同时抓住，普遍的道理和特殊的道理是分不开的。

就人类的生活来说，我们也可以找到一个最平凡、最普遍的道理。譬如说："人是靠吃饭过活的。"这还不是最真的真理吗！谁能不靠吃饭就能过活呢？就好像"二加二等于四"或"重的东西落在水里会下沉"一样，人靠吃饭过活这事，在人类生活中是一定不移的法则，而且是最普遍、最一般的法则，任何人都要吃饭，吃饭是人类最普遍的，并无例外的需要。

然而这一个普遍法则，其实也是空空洞洞地说出了人类全体的需要罢了。为什么说是"空空洞洞呢"？因为，人类虽然都需要吃饭，但在实际生活里，各种人有各种人的吃法，具体的情形是绝不一样的，有的人是确确实实地在吃饭，有的人能够天天吃银耳燕窝，美味珍馐，有的人却靠着玉蜀黍，窝窝头，甚至于草根树皮过活。这些具体情形，单单一句人靠吃饭过活的话是表示不出来的。它只空洞地表示了人类一般的需要，它只是一般的法则；这一般的需要，一般的法则，在现实生活里，是以千种万样的具体的特殊的形态实现着的。

所以，一般的法则虽然是真理，但并不是完全的真理，它的应用范围虽然很普遍，但同时也很空洞（像人靠吃饭过活一样），或者只能抓着事实的一面（如二加二等于四只抓着数量一方面）。我们研究事实的时候，固然不能忘记了一般的法则，但我们同时

更要记住，这一般法则是有各种各样的具体表现形态的，否则我们研究所得到的东西也就是很空洞的了。

上面所说的道理，是很简单，容易明白的。谁也不拿因为人靠吃饭过活这一句空洞的话，就忘记了内地几千万没有饭吃的灾民，任何一个人差不多都知道注意那具体的事实。是的，人们都会这样做的。然而，这是因为我们看了很简单、很容易明白的例子，所以人们才觉得不很足奇，如果牵涉到复杂一点的问题，情形就不同了。

譬如谈到人类的历史。人类的历史发展就比二加二等于四的问题复杂得多了。对于历史的解释，也有各种各样的学说，有的人认为历史是英雄造的，有的人认为是地理环境造成的。中国人的旧解释，认为历史的发展是由于“气运”的循环。我们在旧小说上常常看到这样的话，“天下大势，合久必分，分久必合；治极则乱，乱极而治。”这就是所谓气运的循环，这样的循环状态，是被人看做历史变化的一定的法则了。

不管是英雄造历史的说法也好，不管是地理环境说也好，不管是气运说也好，这几种历史的说法究竟对不对，我们现在且不管它。现在我们只谈一谈最后一种说法，它就有着这么一个特点：用一个普遍的法则来说明历史。这普遍的法则，就是“气运循环”，就是“合久必分，分久必合；治极则乱，乱极则治”。这样的普遍法则，是不是真的呢？如果我们单就历史变化的表面状态来看，也未尝不可以说这是真理，因为历史的变化无论古今中外，在表面上确是一治一乱，一合一分地循环着的。希腊的古代国家建立起来了，接着发生了战争；没落了，接着罗马帝国建立起来了，又混乱，没落了。中古的封建国家建立起来，又倒塌了，这是西洋史的治乱的循环。在中国史里，同样的情形更是明显，不

必多说了。

但这样的真理，也仅只能适用在极表面的事实，只要稍稍加深一点研究，就觉得它是太空洞太不够。就是最表面的事实，它也只是说出来而已，并没有给我们一点解释！是的，就算历史是一治一乱的循环罢。那么，为什么要治，治极了以后为什么又会乱呢？“合”就“合”了，为什么会终于要“分”呢？这原因在那里是没有一点解释的。或者也可以解释说，因为气运的缘故。那么，我们又得追问，气运是什么东西，为什么它一定要使人类历史合了又分，分了又合呢？这样追问下去，气运循环说就没有答复了。

现在的新社会科学，已经给人类历史找到了一个完全的法则了。这个法则是完全的，因为它不是依据表面的事实来造成一个空洞的一般法则，它深深地探究了人类历史的基础，找到了它的根本的一般法则，但同时这根本的一般法则又和许多具体的特殊法则分不开。这就是唯物史观的历史法则，它告诉我们，人类的社会就是一个经济的结构，人类历史的变化和发展，就是这经济结构的变化和发展的表现。经济结构的变动，就是人类历史一治一乱，一合一分的根源。

经济结构的变动是历史变动的基础；这是历史变化的一般法则。但这一般法则和特殊法则是分不开的。因为经济结构是在发展中表现为种种的形式。有奴隶社会经济结构形式，有封建社会经济结构形式，有资本主义社会经济结构形式。而这各种经济结构形式，它们本身又有它们特殊的变化法则。各种形式的经济结构，是经济结构发展上的各种阶段离开了这些具体的形式，经济结构是不存在的。因此，经济结构的一般法则，也要靠着特殊的法则来表现。奴隶社会有奴隶社会的变化法则，封建社会也有它

的变化法则。……但总之，它们都不外是经济结构变化法则具体的特殊的形态,这些特殊法则都不外是一般法则的各种特殊表现。

这些特殊法则是怎样的？这问题，在另外的机会里我们会谈到。总之，要想用一句空洞的话或一个普遍的一般法则来简单地说明人类历史，是不够的。我们必须同时研究历史各阶段的经济结构的特殊法则才能够真正认识人类历史。中国旧时的气运循环说就是缺少了这一点。不要说中国的旧说，就是苏联的革命家布哈林，也在这一点上犯了错误。他发表了一种“均衡论”，以为历史的变化是由于人类社会上各种力量的平衡作用，振动的各种力量互相平衡了，于是社会稳定了，平衡破坏时，社会就乱了，这和我们的一治一乱的说法真有着很大的共通点。

不要说社会的各阶段各有它的特殊法则，就是同一社会经济结构的形式，也因为环境条件的不同，而表现出各种的特殊状态。同是资本主义国家，法国可以建立起共和国，而英国仍然维持着君主制。德国成了法西斯主义的地狱，美国的民主政治仍然胜利。这各种各样的具体情形，都是我们要认识历史的时候必须注意到的。

最后要再声明：一般法则和特殊法则是分不开的。因此，我们说要注意具体形态和特殊法则，并不是因此就可以抛弃了一般法则。就好像我们虽然要注意两块云彩和两块云彩可以并成一块，但并不因此就能够否认在数量上仍是二加二等于四一样。也就好像我们虽然看见吃草根树皮的灾民，但并不因此就会忘记人要靠吃饭过活一样。如果因为英国有皇帝，就说它的社会经济制度和法国完全不同，那就是很大的错误。英雄造历史的说法和地理环境说，就常常陷入这种错误。它们常以为社会制度完全是依着英雄的人格或地理环境为转移，否认了一切社会所共通的一般法则，

结果是把人类历史排出科学研究的范围之外（因为科学是研究事物的变化法则的）了。

（原载《生活学校》第3期，1937年6月10日）

命运的时代

把一切事情看做命运的时代，现在似乎是过去了。在那样的时代，几乎所有的人（至少也可以说是百分之九十九吧）都相信我们生活中的吉凶祸福，是被支配在一种神秘莫测的所谓“气运”下面，而且人们相信，这“气运”的运行踪迹，是可以用数字算出来的，那就是算八字的阴阳先生的职务。

阴阳先生的生意，现在自然没有从前那么景气了。因为相信命运的时代似乎已经过去；然而，在实际上，这时代并没有真的完全过去。相反地，它还在一部分民众中间残留着很大的势力。看吧，大世界周围的马路和弄堂角里，还虱子一般地附藏着许多相命馆，红庙旁边算命先生的店铺，在大马路上最不景气的一年不是也还能够赚钱的么？这还是最进步的都市（上海）上的情形，跑到乡下去时，恐怕这类的现象更多了。

思想进步的人，是不相信这一套的。命运的观念，有两种坏作用：第一，它把一切事物都神圣化了，甚至于不合理的事情都神圣化了；第二，它阻止我们去找寻事物发生的根源，它把命运当做一切事物的根源。譬如这里有一个哑巴，算命先生就说道：这人八字生得不好，所以遭到了哑口无言的命运。

其实哑巴之所以变成哑巴，并不是那么神秘的，多半因为生来耳朵聋了，从来没有听别人说话的声音，因此也就没有办法学习说话。还有一种哑巴，说起来很凄惨。有一个朋友告诉我，在上海的一些工人住宅区里，几乎所有工人的孩子们都是半哑的，这

并不是因为他们耳朵聋，也并不是因为说话器官不完全，他们不能说话，全是因为父母的生活太忙了，早上出去，黑夜回来，马上就要睡觉，没有工夫和自己的小孩说话，小孩没有学习说话的环境，于是乎和言语也就绝缘了。

这些原因，都是非常平常的，他一拿到算命先生的手里去，就算定是神秘的力量的作用，上帝把你注定做贱骨头，你生来该不会说话，而不说话的真实的原因，倒反被蒙蔽了。

不错，命运观念现在虽然还支配着不少的人，但现在和从前究竟不同了。原因是，过去完全是封建时代，而现在是半封建时代。命运观念是封建社会里最有支配势力的思想。

命运观念，是维持封建社会秩序的一条支柱。为什么是一条支柱呢？因为有了它，封建社会里的人就相信自己所处的社会秩序是神圣不可侵犯的，一切事情好像都是“天命”、“神意”使然，谁也不能违抗。尤其是人和人的尊卑高下的分别，好像是本来应该如此似的。高贵的人们，如贵族、高官之类，都是天生的贵种，所以也应该有特别优越的地位和权利。这一切秩序既然被人看成神圣不可侵犯，维持秩序就成了人们的本分，没有人能够作非分的妄想，那不是就可以使秩序稳定起来了吗？

封建社会里有种种封建的道德，什么三纲五常，忠孝节义，都带着一种类似命运观念的面貌出现。那就是说，这些道德，在封建社会里，是被称做“天经地义”，既然是“天经地义”，那也就和命运一样地注定非如此不可了。百姓见官要下跪，大官出街来巡游，人人都要回避，“君命臣死，臣不得不死”，这一切教条，不管合理不合理，都是天经地义。

这样一来，封建社会的人类生活，就有着一种神秘的或神圣的面貌了。这神秘的面貌又使得人忘记了这种生活的根本原因，就

像命运观念使人不知道哑巴的真正原因一样。

新哲学应用到社会上，它就专门要帮着我们打破一切神秘的帷幕，它就专门要去找出社会生活的根本原因。封建社会以为人的生活秩序都是天命、神意，但它却要我们抛弃这些梦幻般的奇怪的观念，从人类物质生活里去找寻真正原因。

先用一两个普通的例子来谈谈吧。在典型的封建社会里，就是穿衣服，也要分等级的，不是什么人都可以穿一样的衣服。冬天有人要穿皮料时，那皮料的种类就得依着人的等级而定。譬如前清时候，官要做到一定的品级，才可以穿狐皮，倘若普通老百姓也穿起狐皮来，那就算是犯罪了。这也是特权制度的一种。但在现在，情形就完全不同。只要有钱，谁也可以把最好最好的皮料拿来给自己做冬衣。现在的时代，究竟和前清的完全的封建时代不同，现在的中国是在半封建的状态里，钱的势力已经可以和等级、特权等并列了。穿狐皮，当然是要钱的，即使在封建社会里做官，也因为是刮地皮有了钱，才穿得好起来，然而在表面上，那时穿狐皮不是为了有钱，而是为要表示等级，在经济的原因之外，还有特权的存在。或者也可以说，封建社会人们的经济上的关系，常常是在特权之类的名义上维持着的。

再举一个明白点的例子来说：封建社会经济的下层基础，是建筑在种田的老百姓身上。这些老百姓每一家人在一块土地上耕种，终年劳作的结果，就获得各种物产的收成。然而这些收成，并不能成为他们自己的东西，他们要把其中的一半以上缴给地主做地租。他们不缴，是不是可以呢？收成的物产是在他们自己的手里。但这是不可能的，因为地主获得地租是特权是社会的法律。地主和农民的这种经济关系，是经济以外的法律特权来强制实行。这叫做经济外的强制。

经济外的强制，是封建社会经济基础里的一个特征。为什么要有经济外的强制呢？因为单靠经济本身不能够维持地主和农民的这种关系。许多农民是零零碎碎地在小块的土地上耕作，大家的工作是独立的，分散的。工作用的工具也是农民各人自己的，收获下来的物产也首先是在农民自己的手里，地主所有的，只是一块土地，经济生产物的本身，全握在农民自己手里，没有经济外的强制，怎能把一半以上的物产拿到地主手里？

因为经济生活上需要这经济外的强制，于是乎就产生各种各样"天经地义"和"命运观念"，这些观念原来就是建筑在这样的经济基础上的。它们可以帮着维持这经济基础，可以在人们的思想上和观念上来维持这基础。因为有了它们，人们就把这种经济关系看成神圣不可侵犯的东西。

封建的道德有时在表面上和这经济基础是没有关系的，但间接地总是为要维持这秩序。譬如有一种叫做"义"的道德，仆人对主人要绝对服从，不管主人的命令合理不合理就是一种义，这和地主农民的封建经济不是好像没有什么关系吗？然而，请看"打渔杀家"这出戏吧。渔民萧英没有能力纳租，就被地主家里的大教师殴辱。大教师替他的主人打人，这是义，然而这个义，对于贫民，却成了经济外强制的一种手段了。

这一次的讲话结束了吧：我们讲的是封建时代，也就是靠命运观念维持秩序的时代。在这时代里，经济形态是这样的：一方面大块的土地是地主的所有物，另一方面，这土地要零碎地租给农民作分散独立的耕种和经营。这就形成了大地主的私有性和经营的零碎性的矛盾，在人的关系上就是地主和农民的矛盾。这一个矛盾的统一，是靠着经济外的强制，使农民把大部分生产物贡献给地主。这样经济关系，就成了封建社会的经济基础。而命运

特权等的观念，就在这经济关系上产生出来，并且用来维持这种关系的。

（原载《生活学校》第5期，1937年7月10日）

河为什么向前流

我们现在谈谈河流。河流不断地向前流动，河流的水常常会泛滥，因泛滥而常常会成为灾患。

为什么河流会流动呢？流动是一种运动，运动都是矛盾的力量促成的。把一块石头系在绳子的一端，紧紧的用手捏着绳子的另一端，甩起来，这就有两种互相矛盾的力量作用在石头上：手甩的力量使石头想往外飞，绳子的力量却紧紧的把石头向内拉，石头受到这矛盾的力量的作用，就发生一种运动；它围绕着手不断的打起圈子来。

河的流动也有矛盾的力量：河水是液体，它只想往外散开，但河的两岸却强把它向着里边压。在这矛盾里，河水的出路只有向前流，于是乎就流动了。

河水从它的源头，从上游，流向海，流向下游。在源头上，它只是小小的细流，一面前进，一面有许许多多小的支流汇合起来，河流就这样渐渐成长，渐渐壮大，渐渐成为巨大的洪流。支流愈是汇合得多，水量就愈是宏大，河面就愈是宽阔，河流的运动就愈更成为坚强有力的前进运动。

河流大了，流动的力量也增加了，但是同时另一个矛盾也出现了，河流本身开始发生了危险的要素，一方面有河流的壮大，另一方面有河岸将被破坏的倾向。这个倾向愈来愈明显，而且还有一些附属的作用使这倾向尤其强化：河流从每一条支流里，带来了许多泥土，沉淀在河底上，使河底渐渐增高，也就是使河的深

度减少，使河的容量变得狭窄。这样一来，它原是水流的引导者，而现在却愈更愈更地不能容纳壮大了的水流，对于增大了的水量是愈更愈更成为束缚，河水在这束缚之下变得很不安定，愈更愈更地不能够稳静地向前流，这时，只要一有机会，它就要泛滥了。

水的温度冷到冰点时，它还不一定马上就会冻成冰，但变冰的倾向是已经确定了，只要给它一点刺激，或者把它摇动一下，马上就凝结起来。河流淤塞太多的时候，自然也不一定马上泛滥，但泛滥的倾向也是确定的，只要一点刺激，譬如落一场大雨，堤岸就必然溃决。

人类社会的发展，也有同类的情形（当然决不是完全相同）。社会的矛盾使它向前运动，向前成长。但在成长中又自己产生出溃决的倾向，结果是使自己破坏。我们从这个观点上来看看封建社会的历史吧。

是什么矛盾使封建社会运动变化呢？这是已经说过的了。封建社会的经济是比奴隶经济进了一步。做生产工作的人有自己的生产工具，可以各自为自己工作，不像奴隶的工作，全都是为了主人。这样的生产，自然就形成一种分散独立的小小的经营，而且是自动的经营，不像奴隶的经营，全是在主人的鞭子下面被动地工作。封建生产就是这样一种零碎的经营，这是它的矛盾的一方面。

另一方面呢？封建社会的经济，最主要的是农业，是土地的耕作，生产的经营，是不能离开一定的土地的。即使有耕作的工具也罢，如果缺少相当大的土地工作的结果，就不能达到满足生活的需要。这样的农民，不设法去找工作，是不能够进行工作的。但土地是地主的私有物，他不能不向地主去租借，并且把自己的工作的一部分作为租借的报酬。这样一来，农民的生产经营，虽然是零碎的，独立的，看起来是为农民自己而工作，但在另一方

面，他们不能不依靠地主的土地而工作，他们的生活，实际上是被束缚在地主的土地上，工作的一部分是为维持自己的生活，而另一大部分却是为了贡献给地主，这样，封建的地主的私有，和独立分散的经营，就形成了一个矛盾。

河的水想向四围散开，河岸却把它向内压制着，结果是河水向前流动了。农民的经营是零碎分散的，土地的封建私有把它束缚住，然而结果是封建经济向前发展了。

虽然一部分的工作要贡献给别人，但正因为这样，对于工作者给予了刺激，使他们努力。因为一部分工作是自己的，把工作努力改善，就等于增加了自己的份儿。这是奴隶工作者所不会有的。农民努力着，想使自己的生活丰富，想增加自己的积蓄。于是就像河流不断地向前，不断地壮大一样，封建经济的生产力不断地提高起来。

河流壮大了，堤岸就高了，河水的力量增强，压力也就加大。我们且说说农民怎样贡献给地主吧：最初的贡献，是用劳动来表现的，农民把时间分做两部分，一部分在自己的田地上做工，一部分却用去经营地主的土地。这叫做赋役地租。生产力发展以后，地租的形态就改变了，农民不必到地主的土地上去耕作，只要把自己生产力分一部分给地主。这叫做现物地租。

现物地租比较赋役地租是进一步了的。一方面表示这经济河流的壮大，生产力增加了，农民的生产物已经可靠，地主不必一定要从工作上去征取自己的报偿，对于农民，在工作上是比较方便得多，但另一方面却也是经济堤岸的增高。赋役地租，农民只负担工作，工作的收获，不论多少，他们不负全责，但现物地租的贡献，却是一定数量的收获，全要农民负责，在丰收的时候倒没有什么，倘若是荒年，那农民就只有倒霉，他们也许会没有一

点收成，但却不能不缴纳租物。河岸高了，压力大了，泥沙多了，水流的阻力也增加了。经济的生产力渐渐会受破坏，受阻碍了。在这种情形下，农民常常因此破产。

但泥沙在这里，还不算沉淀得太多，除非雨水特别大，还不至于发生堤岸破坏，引起溃决的危险。更厉害的泥沙的沉淀，还在后面呢。

封建的经济是以自然经济为主要特色，人们的生活资料，都是自己直接生产出来，所谓自给自足，不必依靠外来的供给。但生产力的增加，使生产物有了剩余，产生了商品交换的可能性。虽然封建经济生活不必一定要依靠交换，但交换却渐渐发展起来。交换的发达又产生了商业，产生了货币。货币的势力渐渐普遍、扩大，它在商人手里，变成了生利的工具，它侵入农村，可以成为投机取巧操纵垄断的手段，也产生了高利贷。譬如说，农民在青黄不接的时候向地主告贷，借一石活命的米，约定收获时用两倍偿还。倘若没有货币，农民就用两石米偿还行了。但如果用货币计算，在借时每石米价十元，约定用二十元偿还，到收获时，米价跌了，每石只值五元，这是农民在表面上虽然只偿还两倍的货币，在实际上却是要用四倍的米来偿还了。

货币的出现，是封建经济河流的更进一步的壮大，但在封建关系里，同时也产生了极多的泥沙，来阻滞生产力的发展。地主的收租，也要用货币了，这又有了货币地租，货币地租使农民在收获时的负担更强，愈是在丰收的时候，谷价愈跌得厉害，农民的损失愈更大，愈更容易破产。这就是我们常常听见的“丰收成灾”、“谷贱伤农”的成语。河流不能好好地流下去了，要溃决了，破产的农民常常闹乱子，封建的社会到这地步，就走到崩溃的关头了。

民族解放与哲学*

(1936.8)

第一章 几个基本问题

一、用得着学哲学吗

哲学是有它的时代任务的。每一个时代的每一派哲学，都有一定的人们的行动做它的基础。它配合着这些人们的实践步调，发生着一定的作用。明白地站在大众立场上的前进哲学，把“改变世界”和推进社会的问题，当做主要的研究课题，这自然是具有着最高的实践性，尽着最大的时代任务的。同时，就是那空理论的书斋哲学，它玩弄着文字和公式的魔术，使人们从现实离开，把心思空费在名词术语的推敲上，这样的哲学，在它的麻醉性上也未尝没有一定的社会作用，不同的只是：这种作用是有毒的，是我们所要严防的罢了。

我们现在当面的最大的实践问题，是民族解放运动的问题。在目前的阶段，民族危机更达到了生死存亡的最紧要的关头，解放运动已发展到非来一个广泛的武装抗争不可了。凡是不愿出卖民族的生存权的人，都不能不把一切活动集中在这一个抗争运动的

---

* 《民族解放与哲学》1936年8月由上海大众文化社出版，被列为杨东莼主编的“大众文化丛书”第一辑第24种。1937年2月大众文化社再版。该书后又收入到《实践与理论》一书中。

推进和开展上。哲学在这时候，应该和这运动联系起来，担负起一部分的任务。它应该在文化的战线上，进行它的战斗。它应该对于救亡的战术和策略问题有正确的钻研和指示，它应该检讨和击破一切歪曲的有意或无意的汉奸理论。

常常有人怀疑：我们用得着学哲学吗？在这要“加紧做”的时期，我们为什么要把精神耗费到理论的研究上？是的，如果一种哲学会空空地消耗了我们大众的精神力，我们的大众就应该把它抛弃；如果这哲学不能担负起救亡的任务，在救亡运动中的实践者当然应该极力排斥它，防范它，甚至于要击破它，使得它的毒害不至于散布开来。但这只是指那空理论的有麻醉性的哲学，真正的进步的哲学，我们仍是可以学的，并且，为着我们的实践的利益，我们还是非学它不可的。

为什么我们非要学哲学不可呢？因为在我们的救亡运动上，有：

二、三 个 问 题

需要哲学帮着解决的所谓三个问题：

第一是把握正确的世界观的问题。我们相信，每一个参加救亡运动的人，都有着一个起码的认识：即敌人的侵略，已经到了全然不能容忍的地步了。容忍，就等于走向死亡，只有起来抗争，才是惟一的活路。但单单这一点起码的认识，是很不够的。这只是看见了眼前最明显的事实，这事实把我们抗敌救亡的热情鼓舞起来，却不一定能够给我们的前进指示正确的路途。这事实使每个不愿做亡国奴的人团结到一条战线上，却还不能够告诉我们怎样去应战。我们需要对过去和将来的民族运动发展过程有一个正确的评价和估量，为什么中国所受的一切屈辱会达到目前的状态？

将来发展的可能前途又是怎样的？要看清楚了客观现实里所存在着的道路，我们才能够一直没有错误地走上去。这一条道路的认识的问题，就是一个世界观的问题。把握到了正确的世界观，才能够正确地认识民族运动发展的道路，（虽然同时我们也要在经济、政治等等方面作具体的研究）这一个正确的世界观，是要从哲学的钻研里去获得的。

第二是方法论的问题。怎样才能够获得正确的认识呢?我们在抗争运动中时时刻刻要遭遇到许多困难的问题,我们将怎样去解决它呢?这是一个方法论上的问题。对于现实的正确认识,对于问题的正确解决,不是随随便便可以得到的,这需要正确的方法。各种人有各种人的方法,和尚道士可以用阴阳五行的方法来解释中华民族的危机,说这是“天命”,是“气数”,是“劫难”,要免除这危机,只好等待气运回转,或者祈祷天神,求得“和平”。这是他们的认识和解决的方法,然而谁都知道这决不是正确的认识和解决的方法。其所以会不正确的缘故,是在他们的方法里就有着根源的。要能够把握到正确的方法,对于问题的认识和解决才不会走到错误的道路上,而这正确的方法,又是要在正确的哲学里去找的。

第三是理论斗争的问题。在民族解放运动的战线上，我们是必然要遭受到汉奸的袭击和破坏的，汉奸的袭击和破坏，并不仅仅限于用武力来实行强压，他们也制造出他们自己的理论，宣扬着他们对于民族问题的认识和解决方法，想用说服的方式来麻醉我们的大众。各式各样的汉奸，会用各式各样的理论来施行他们的欺骗，他们常常有许多冠冕堂皇的大道理，包含着哲学的意味，他们利用孔子，“王道”，也利用佛学的教义。也有的人，虽然并不是明白的汉奸，却向我们宣传忍让主义，不抵抗主义，更有的人，虽然明知道中国民族除了抗争以外没有第二条出路了，然而

怀疑、动摇，对于救亡统一战线的力量不能够相信；这一切的人，他们的言论或理论，都包含着一定的世界观和方法论，并且是以它为基础的。他们的言论和理论的错误，在这世界观和方法论的错误上就找得到根源。因此，当我们要和他们的理论进行争斗，要暴露他们的错误和欺骗，或纠正他们的动摇和怀疑的时候，正确的哲学，就成为我们最需要的东西了。

正确的哲学，是正确的世界观，正确的方法论，同时又是理论斗争的利器。

三、什么是正确的哲学呢

我们要把哲学的研究和民族解放运动的实践任务联系起来，在民族运动的现状和前途的认识上，在战术和策略的问题上，在理论斗争及其他一切困难问题上，他们都需要把正确的哲学理论贯彻起来。所谓正确的哲学，直截了当地说，就是辩证法唯物论的哲学，它是新哲学，因为：

第一，它是全世界哲学史上发展的最高成果。它批判地包摄了过去一切哲学家所贡献的最积极的东西和精华，而除去了它们的毒害和渣滓；第二，它是跟着现代最前进的人们的实践活动而发展起来的，这些人们在近代历史舞台上几十年的斗争经验，构成了它的理论的内容，使它成为无比的具体的现实的真理；第三，近代自然科学的发展也是辩证法唯物论哲学的“试金石”，自然科学界新发现的不断出现，也不断地证明着新哲学的真理性。西洋的别的哲学，常常只是建筑在一种新发现上的，因此，当另一种新发现又出现的时候，就被打倒了。辩证法唯物论却相反，每一种新发现都成为它的新的确证，都把它的真理更加抬高起来，使它本身得到更进一步的发展。

这样，辩证法唯物论是最前进的新哲学，是最高的实践的真理，在民族解放运动的实践上我们必须把它当做惟一正确的指导理论来把握，这是毫无疑义的。这一个哲学是唯物论哲学，因此它要反对一切的观念论；这一个哲学又是辩证法的哲学，因此它要和一切形而上学和机械唯物论斗争。当我们把它运用到民族解放的实践问题上来的时候，我们也当然要严防着观念论，形而上学，以及机械唯物论等等的歪曲倾向。

在民族抗敌联合战术之下，我们是可以、而且也应该容许各党各派来参加我们的阵线的。在这样的一个战线之下，各党各派他们自己所带来的各种各样的哲学，各种各样的理论，我们也不能、而且也无法绝对加以排斥。联合战线是各党各派在同一的目标和策略之下的共同行动，在不妨害这共同的目标和策略的范围之内，我们的战友中间不应该引起无意义的纷争，所以，离开了实践问题的空理论的争斗，我们是要尽可能地避免的。但要注意的是，不正确的哲学理论，常常会把我们的队伍引到错误的道路上去，理论错误的战友，在主观上即使愿意坚强地站在我们的战线上，然而错误的理论在客观上会使他们不了解正确的策略和战术，会使他们走向目标的道路弄错，因此也就常常会被敌人所利用。我们对敌人的欺骗的理论固然要无情地给予打击，而对于战友的迷途尤其要加以善意的警诫。我们虽然不应该在空理论上大家引起学究式的纷争，但在战术和策略的问题上，我们要时时刻刻给他们友谊的警告和友谊的辩论，当然，在这中间，就得要贯彻我们的正确的理论。

四、哲学只在实践中才会发展

站在战术和策略的问题上实行辩论，而不必作“纯理论”的

论争，这是我们在民族抗敌联合战线上应该遵守的原则。自然，策略的问题也就是理论的问题，如果因为不作“纯理论”斗争，就以为这是要取消理论斗争，那是绝大的错误。我们的要求只是，一切理论斗争都必得要充分地跟实践联系起来，对于每一个理论的论争，我们都得要顾虑到它在战术和策略上的影响和作用。我们是要以实践作为理论的基础，以战术和策略的正确性来验证哲学理论的正确性。

新哲学本来是实践的哲学。它的主要问题不是要“说明世界”，而是要“变革世界”。不是冒牌的新哲学，决不会把离开人们的实际行动的“纯理论”作为研究对象，它要跟着人们的实践的进步，而提起新的问题，而获得新的内容。为什么同是新哲学，会有列宁阶段和马恩阶段的分别？为什么我们可以说列宁阶段上的新哲学是比马恩阶段上的更加发展了？答复是：因为列宁阶段的哲学是在新的历史实践中建立起来的。列宁处理了许许多多马恩时代所没有出现过或没有明显地遭遇过的变革世界的实际问题，才使新哲学取得了更新的、更具体的面貌而发展起来。新哲学的理论发展，不是“纯理论”的发展，而是和实践问题密切地结合着的发展。

因此，我们把新哲学从属在民族解放的实践问题上来研究，并不会降低了新哲学的“纯理论”性，反而是可以发展它的理论的。半殖民地解放斗争的实际经验：一定有许多新的宝物可以让新的哲学去发掘的。我们一方面要用新哲学来帮助解决民族解放运动中的“变革”的问题，另一方面，这些问题也就反过来帮着新哲学向前发展。在实践问题的解决中，新哲学的理论不但不会降低，就连停止也不会。相反地，离开了人的行动问题，而以“纯理论”或“纯逻辑公式”来夸耀的“哲学者”，才是把新哲学阻止在

公式主义上了。

新哲学是坚决地反对公式主义的，不管你是观念论者也好，或是标榜新哲学的人也好，如果你以为哲学所研究的只是“纯理论公式”，如果你以为有了这么一套公式，就可以嵌到无论什么实际问题上去，新哲学都认为是极大的错误。不幸，中国现在的“新物质论”者叶青，恰恰就是这一个错误的好例。挂着辩证法唯物论的招牌的他，就是把新哲学当做“纯逻辑公式”来研究的。照他的意思，这一个“逻辑公式”是在马恩的时代，甚至于是在更早的黑格尔身上就已经绝对地完成了，此后人们的研究，只是对于这公式的把握和展开。在这样的错误观点上的叶青，自然就不了解什么是列宁阶段，他把列宁阶段加以曲解，以为这只是马恩的公式在政治战术和策略上的应用，而抹杀了它在这一阶段上的发展。

现在我们不是要讨论列宁阶段的问题，因此对于这个问题也不能再详述下去。但我们要证明：把哲学和民族解放运动的问题结合起来，并不仅仅是死的公式的应用，而是同时有可能使新哲学在理论上发展起来的（虽然在这一个极小的册子里还不能使这可能性成为现实性）。因此，我们也可以举出列宁阶段上的几点发展的特征，作为我们的根据和例证，如：在列宁阶段上，关于相对真理和绝对真理的问题，矛盾的绝对性和统一的相对性的问题，理论的党派性的问题，认识论辩证法和论理学的同一性的问题等，都是把马恩时代所未曾发展的东西发展出来了的，只要是认真读过《辩证法唯物论教程》而不存心曲解的人，对于这一切都一定能够充分明白。

以下，我们就要依据辩证法唯物论哲学的几个根本原则和法则，从世界观、方法论和理论斗争的三个问题上，尽着这小册子

的篇幅所能容许的程度，来对民族解放运动的实践问题作一个概略的钻研。

第二章　唯物论和民族解放运动

一、唯物论的原则

民族解放运动为什么在中国会发生呢？民族救亡联合战线的号召为什么会被人提出来呢？这样的“时势”，是不是由于少数民族“英雄”或某种政治党派的野心和鼓动，而凭空“造成”的呢？抑或是广大民众的客观的要求呢？

当我们把哲学联系到民族解放问题上来研究的时候，以上的问题是首先要答复的。真理是在唯物论方面，抑或是在观念论方面，就可以从这答复里得到一个判定。

如果这一个联合战线的运动真的仅仅是根源于少数人的野心或少数党派的政策，和广大民众的客观要求没有关系；或者说，广大民众被号召到联合战线上来，是受了少数人或少数党派的利用，那么，观念论的世界观是可以胜利的。因为这说明人的野心可以随便左右客观世界的运动，这说明意识可以决定存在，这说明观念是世界的推动者甚至于主宰者。

现在全国的爱国运动已经高涨起来，这运动渐渐形成了一个反日反汉奸的联合战线，我们常常听见汉奸之流对这运动拼命地造谣诋毁。他们说，这运动是某种党派的少数人的运动，他们说，这爱国运动不是真正的爱国运动，群众都是被少数人利用了（甚至于胡适，对于学生运动也是这样看的）。这样一来，他们就有理由可以来压迫爱国运动，可以逮捕爱国学生，使爱国成为罪状。

这就是观念论的一个榜样，这样的观念论是不是真理呢？不是的！它只是欺骗，它是抹杀了全国广大民众自身的爱国要求，把爱国运动推到少数人的身上，它的结果是给出卖民众利益的人得到一种口实，用这种口实去达到压迫爱国运动的目的。我们要知道，观念论常常是欺骗和压迫的工具，这是在过去历史上随处都可以找到证明的。

现实的事实决不会替观念论帮忙。如果不是丧心病狂或受到侵略者豢养的人，看见了目前严重的民族危机，还能够冷然地、没有一点自发的救国热情么？如果不是丧心病狂或受到侵略者豢养的人，你能够忍心说全国民众的爱国运动不是他们自身的要求么？全国的民众难道都是木头？在这样残暴的侵略之下，在不顾一切国际信义的华北增兵的事实之前，在无耻的武装走私的经济打击之下，他们会一点痛痒、一点感觉也没有么？对于这些问题，谁都应该要答一个“不”字的！眼前全国爱国运动的高涨，民族意识的强化和普遍化，是由于民族危机进入了新的阶段；是由于半殖民地的中国将要陷入全殖民地化；是由于敌人不单要侵略中国，而且要独吞中国；是由于大多数的民众都明白：投降就是死路，只有抵抗才有方法图存的缘故。是在这一切的事实基础上产生的。

这就证明了唯物论的原则：“不是人的意识决定他的存在，而是人的社会存在决定他的意识。”民族意识的强化和普遍化，是中国民众的艰苦危难的社会存在所决定的，不是任何少数人的意思可以左右的事。

是的，爱国运动的首先发动，是由比较少数的人或党派开始，然后才普及到全国各地的。然而这并不表明少数人能左右历史。这些少数人只是民族危机的最敏感者，他们首先意识到民众所要意识的东西。正因为他们的号召和全国民众的要求是一致的，才会

得到广泛的响应。没有全国民众本身的要求做基础，那么，任何英雄豪杰以至于神明都没有办法推动起这全国的爱国运动。少数的人和党派决不能左右历史，而是历史的要求在这少数人和党派的身上首先爆发出来。

二、反唯物论的种种倾向

唯物论是真理，唯物论的真理反映在中国的民族解放运动上，是这样表现着的：民族危机的现实，决定了中国民众的民族抗争意识。所谓民族危机的现实是：一、敌人的疯狂的侵略；二、在这侵略之下中国的各阶层都感到了崩溃的威胁，中国的大多数人都走到了不抗争即是屈服的地步，然而屈服却是死路；三、中国的大众于是都被逼着不能不走到联合战线的旗帜之下。联合战线的口号，是目前的民族抗敌意识的中心。联合战线的口号完全是客观事实所决定的。

民族抗争的意识的中心口号决定于客观的事实。因此我们要了解中国民族解放运动中的一切问题，也必须要从具体事实出发。这就是说在方法论方面，我们也得要守着唯物论的原则，依据现实的事实来研究这些问题。

然而，单单依据事实，并不一定就是真正唯物论（即辩证唯物论）的方法论。有的人只抓着事物的表面，这不是唯物论的方法论，因为唯物论的方法论是要抓着事实的核心和本质。有的人只抓着片面的事实，这也不是真正的唯物论方法论，因为唯物论的方法论是要尽可能地抓着事实的一切方面。如果单只抓着事实的一面或表面，并且把它“硬化”、“夸大”了，那么，不但不会是唯物论，反而会转化成观念论呢！

抓着片面的事实而忘记了事实的全体的方法，在一般庸俗的

思想中是非常多的。它常常是夸大了这片面的事实，而把有全体意义的主要事实忽略了。譬如女人亡国论，看见民族危亡声中还有人花天酒地，或者听见爱国学生要进舞场了，就抛开了民族敌人和汉奸不问，反而把大罪加在被生活逼迫而不能不出卖色相的女人身上，用性的关系来说明国家的问题。这不是观念论是什么？又譬如同是民族主义，有站在真正唯物论的基础上来讲的，有用观念论来歪曲民族主义的，而这观念论的歪曲就常常是依据着片面的事实来进行。它说民族危机是起因于民族精神的衰落，民族精神衰落在哪里呢？它就归于衣服不整齐、不讲清洁卫生等等的细小事实上。也不问衣服的不整齐等是由于现实生活的困难，也不管这些小事还有它们的物质的根源。总之，它抓着了这片面的事实，就说这是民族精神衰落的表征，以为要振作民族精神，只要从这些事实下手就行了。于是乎，敌人的侵略倒被它放过，却把极大的力量用到整理衣服之类的小事情上来。

只注意片面的事实，而不注意事实的全体时，还有陷入“公式主义”的危险。它把社会科学当做死的公式，把能够适合这公式的事实嵌在公式里，而忘却了更具体更重要的东西。在目前联合战线的呼声很高的时候，有一部分人却出来反对，而反对的方法就是利用公式主义。他们说：社会科学告诉我们，一切历史都是阶级斗争的历史，阶级的利害是不能调和的，因此，联合战线根本不能建立，因为要联合就必须要调和。他们又说：劳苦大众所关心的只是经济问题，劳苦大众的真正解放是经济的解放，联合战线的目的只在民族解放，这与劳苦大众的利益有冲突，所以是要不得的。

这就是公式主义，在一般“左倾幼稚病”者中间特别普遍，它的错误是在于不懂得：阶级冲突虽然是社会科学上指明过的，但

真理所要求的不单是这一个公式，它还要注意这冲突的表现，在各种具体的历史情势之下就有各种不同的具体表现。当最大的敌人临到面前来的时候，本来敌对的两个或两个以上的阶级，为了对付这敌人，是可能在战略上携手的。资产阶级革命时代（例如法国革命），工人农民和资产阶级的联合战线（当时共同称为第三身分），以及俄国革命时代资产阶级和工农大众的联合战线，都是最有名的事。在中国这新的民族危机前面，在一个企图整个灭亡我们的大敌前面，全国各党派各阶层的联合不是很可能而且很必要的事实么？至于说，劳苦大众所关心的是经济解放，这也不错的，但这也只是事实的一面。中国目前的经济解放和民族的解放有密切的联系，并且还可以说，目前的情势是：不求得民族的解放，经济的解放也全不可能，因为中国是半殖民地，而且这半殖民地正是部分地渐渐向着全殖民地转化了。民族敌人的侵略，是怎样摧残着全国人民的经济生命，这也渐渐地被全国人民看清楚了。因此，劳苦大众虽然很关心经济的解放，然而他们也渐渐明白，经济的解放在目前是要以民族解放为前提的。

现在再谈另一种反唯物论的倾向：只抓着事实的表面，而忘却了事实的本质和核心，就常常陷入空洞的例证主义，把表面上类似而在根本上不相同的事件作为说明中国民族问题的例证。例证主义的最好的例子，就是谁都知道的丁文江的“退到堪察加去”的言论。俄国革命后，在内战时期受到了德国人的压迫，当时的俄国革命者曾主张要对敌人退让，即使是退到最偏僻的堪察加也好，只要能保全革命实力，是不妨事的。中国受到日本帝国主义的压迫，这在表面上好像是和俄国当时的情形类似的，丁文江看见这类似点，而忘却了俄国当时的环境和中国目前情形的根本不同（当时的德国并不企图全灭俄国，也没有这种能力，而现

在的中国则根本没有堪察加可退，除了抵抗没有生路)。于是说：我们也要照俄国的例子，准备退到堪察加去。这就是例证主义的害处，这例证在俄国当时是为了革命的利益，而用到中国来却是替不抵抗主义者说话，替侵略者帮忙了。

用阿比西尼亚的战败来说明中国的不能抵抗，也是只注意表面的类似而不顾本质的不同的例证主义之一。中国和阿比西尼亚同是今日被侵略者，同是在帝国主义的侵略之下而有着殖民地化的危险，但不论从领土的大小，从民众的政治水准，从兵士的战斗经验说来，中国都和阿比西尼亚有不同的地方，都表现中国比阿比西尼亚具备着更有优势的条件，更有战胜敌人的可能性。不能因为阿比西尼亚的战败，就说中国不能抵抗。何况意大利征服阿比西尼亚，现在还只是限于几个大城市，大半的地方，意大利还没有方法真正地征服呢。

这样，在唯物论的方法论上，不能单单依据事实来研究问题就算满足了，还要抓着事实的全面，抓着事实的核心，否则就会陷入“左”的公式主义和右的（退让的）例证主义的危险。

三、机械唯物论的偏向

不能抓着事物的全面和不能抓着事实的核心，结果不但会陷入像上面所说的观念的错误，即公式主义和例证主义，并且还会陷入机械唯物论的错误。

譬如，谈到对敌人宣战的时候，我们自然得估量这抗战是否能够获得胜利。我们凭什么来估量呢？只知道抓着片面事实的一部分人，就拿武器来做估量的标准。他们把中国军队的武器和敌人的武器对比一下，于是伸出了舌头说：“打不得，打不得，我们和敌人抗战是一定失败的。他们有那么多的飞机、军舰和坦克车，

我们有什么？敌人武器的实力已经远远地超过了我们，我们的抗战只有送死!”他们想单单凭着武器的优劣来决定战争的胜负，因此有人把他们称做唯武器论。

武器优良的军队，在战争上占有很大的便宜，这是不能否认的，我们不能完全忽视武器的作用。我们甚至于可以说，武器是战争的物质基础。唯物论不能忽视任何物质的基础，唯物论决不会主张赤手空拳可以抵御枪炮，更不会像前清义和团一样，想用符咒魔法来战胜敌人。在唯物论的方法论上来了解中国民众抗敌的问题时，一点也不能忽视民众的武装。这样，唯物论是重视武器的。然而，重视武器，并不就等于把武器神圣化，并不等于要把武器看做唯一的决定胜负的力量。谁都明白，武器是握在战斗者的手中的武器，经过战斗者的应用，武器才会发挥力量，战斗者如果不善于应用这武器，甚至于表现厌战的时候，即使有优良的武器，也是没有作用的，这样，当我们把敌人和我们的战斗力量加以对比的时候，不能单单用武器做标准而忘却了战斗者（如兵士等）本身的斗争情绪和战斗经验（如应用武器的经验）。武器是战斗力的物质基础，然而也只是基础，它的作用并不能超出基础之外。它在战争中，只是许多方面中的一面，要决定战争的胜负，就得要把许多方面连系起来考虑，单单抓着武器的一面，是很不够的。

一二八战争是我们举不厌的例子，为什么这战争能够给敌人不小的打击？是不是我们的武器精良？不是！敌人在凶猛地侵略中国的当前，为什么对于他们侵略范围之下的北平天津市民的大示威运动竟一点也不加以触犯?是不是市民的武器比军队更优?不是！为什么敌人总想不费一兵一弹之力来灭亡中国，不愿意以正式的宣战来达到他们的目的？是不是因为怕我们的武器优良？更

不是！敌人怕什么？怕的是政治上和经济上的不利。因为每一种战争至少都包括着这三方面的意义：一、武器在前线上和敌人接触，二、经济在后方作接济的后盾，三、民众的政治要求支持着兵士的战争勇气。单有武器，经济的来源断绝，是不能持久的，单有武器和经济，在政治上得不到广大民众的拥护，军队的锐气也会保持不住。我们的民族敌人，在经济上是处在第三期的总危机中，在政治上也正走到了没落的阶段，财政的困难和民众的不满，已经弄得它本身焦头烂额。在现状之下，如果和中国民众直接发生战争，敌人是没有把握能保证自己的经济来源不枯竭和民众兵士不叛变的，这样一来，虽有坚强的武器，也是没有用了。而在中国方面，民族的危机逼着广大的民众自动地要求抗战，大多数的人都能够抱着必死的决心抵抗敌人，因此，就是在高度武器的压迫之下，也能发挥强大的战斗力量。这就是为什么一二八战争能够打击敌人，为什么敌人不敢轻易触犯民众运动，为什么敌人总想用不费一兵一弹之力的阴谋来灭亡中国的原因。

唯武器论者不了解政治经济方面和武器方面的联系，片面地夸大了武器的作用，因此他们不了解中国如果抗战，为什么会必胜。他们把战争的物质基础的一面孤立化了，所以是机械的唯物论。

另一种机械唯物论是因只看见事实的表面，看不见事实的本质而产生的。叶青的“外烁论”，就是一个好例。所谓“外烁论”，就是主张中国社会的发展完全是外来的原因决定的，完全是帝国主义的侵略造成的，中国社会的发展，本身没有内在的规律性，“中国社会的发展是不合规律的”（叶青语）。“外烁论”是把外力特别夸大，抹杀了辩证法的最高法则，即内在的推动力。于是乎中国的一切变化，在“外烁论”者的眼中，就成为全由外力造成

的了。于是乎民族解放运动的前途，照“外烁论”的理论推论下去时，就全然没有自身的规律，仍然要受外力的左右了。于是我们在民族解放运动中，也就不能对将来的发展作任何的预测了。因为我们要预测任何事物，这事物的变化必须得有一定的规律。没有规律的变化，是没有预测的可能的。不能预测，当然也就不能有确信，这就是说，依照“外烁论”的理论来说，我们对于民族解放运动的前途，是不能相信其必胜的。

“外烁论”是不是依据事实呢？是的！叶青曾反复声明唯物论者在研究上必须依据事实。而他的“外烁论”也依据着一定的事实。即：中国社会最近百多年来的激烈变化，都是因着帝国主义的侵略刺激而成。这事实是很明白的，我们当然也不能否认。然而单单这样的事实的承认，并不能帮助我们抓着中国近百年来的发展的本质。因为帝国主义的侵略，可以引起种种的结果，帝国主义的侵略对于美洲印第安人所引起的结果是使他们灭种，对于印度安南是使他们成为完全殖民地，对于日本是使他们成为同样的一个帝国主义，对于中国却形成了一个半殖民地的国家。这种种的结果，是因为什么造成的呢？显然不是单单用帝国主义的侵略可以说明的。石头打在水上会起波纹，打在墙上却不会起，同一个石头打上去所引起的不同的结果，决不是单单用外力的石头可以说明，这原因还是在水和墙的本身的性质不同的缘故。同样，单单帝国主义的侵略，会引起不同的结果，这本质的原因也是在被侵略国本身的社会组织里存在着的。因此，中国社会最近百年来的发展，一方面固然是帝国主义的侵略所造成，然而这发展的过程，仍是有它本身的规律性，民族解放运动的兴起、民众抗争运动的前途，都有一定的规律性可以把握。把握着这规律性的辩证法唯物论者，是可以预测将来中国社会的归趋，可以确信将来

胜利的前途的。

注意事实固然很要紧，但“外烁论”只注重表面的事实，而不把握事实的本质，帝国主义引起中国社会的变化，这是明显的事实，但单单这一点只是表面的事实。注意表面的事实而忘却了中国社会本身的内在规律性，注重外因而轻视了内因，这是机械唯物论的错误。

第三章　唯物辩证法和民族解放运动

一、对立统一法则和联合战线

联合战线是目前中国民族解放运动所提出来的新的口号，在这口号之下所形成的民族统一抗敌运动，可以说是民族解放运动的最高形态。这形态是目标最单纯而内容最复杂，性质最容易明白而应用又最困难的形态。接受联合战线的口号是最容易的，因为人人都感觉到有这种必要，然而要充分理解这个口号，却不是容易的事。因为这口号是要利害不相同、主张有差异的各党派各阶层联合在一条战线上，这各党派各阶层中间的矛盾是很多的，怎样能够把这极其矛盾的许多东西统一在一起呢？

这使我们不能不首先提起对立统一的法则来。

对立统一法则是唯物辩证法的最根本的法则。这法则告诉我们一切事物的内部都有矛盾，也就是说，一切事物都是一个对立的统一。事物内部的矛盾，是事物变化发展的根本动力。有了这原动力，事物就能够自己运动变化，而这运动变化不是依靠外力。外力的影响是有的，但这影响是要通过内部的矛盾才能够发生作用。矛

盾是内因，是决定的要素。唯物辩证法把内因看做第一义的原因，注重外因而忽视内因的是机械论。这是前面已经说过的。

我们不能否认联合战线是一个包含着许多矛盾的联合；我们更要承认，中国民族内部的矛盾还是形成联合战线和发展联合战线的动力。

但要充分地了解这个命题，我们得要先把矛盾统一律和诡辩法分开。

矛盾统一律之所以为矛盾统一律，是因为同时看见矛盾而同时又注意到它的统一。这两方面是要联系地来把握的。诡辩法的特征，就在于在最初虽然承认两方面的联系，而结果却抓着了一方面，抛弃了另一面。譬如这里有一个朋友，他的思想和大体上的行动都很前进，然而在生活上，有时不免也有点享乐的倾向，这就是说，他的生活里有的东西和他的思想是矛盾的。思想是在劳苦大众方面，而生活却常常有少爷小姐的倾向。在唯物辩证法上，对于这样的人，我们不能否认他的矛盾，但同时，当他的不好的倾向还只是偶然的倾向，并没有走到反动的方面去的时候，我们仍不能否认他是一个前进的朋友。但诡辩论者却不同，他说："这位朋友是矛盾的统一。他又前进而同时又有不好的倾向。但前进者是不应该有坏倾向的，他有了这些不好的倾向，所以他不是前进者。"这是很明白的诡辩：他先承认了这朋友的矛盾的两方面，转一个弯却单把坏的一方面夸大而全然丢了好的一方面。

在联合战线的理解上，我们也常常看见这种诡辩论，把矛盾和统一的一方面抓定了，而全然抹杀了另一方面；这也有两种：有的人是看重矛盾，而忘却了统一的可能性，有的人只看见统一，而忽视了矛盾。

第一种的诡辩论常常成为左倾幼稚病的理论根据，在联合战

线的结成上，这种诡辩论有很大的破坏作用，是最大的危险。在这种诡辩论者的眼中，各阶层各党派的矛盾是根本没有统一的可能的，即使勉强统一，也有分裂的危险。他们以为，较上层的阶层里的人始终要压迫和剥削下层的人，下层的人也始终要对上层争取经济的解放。联合战线只有上层欺骗下层、把社会经济上的争执缓和起来的作用，决不是忠实的为民族解放的结合。如果一定要真正的联合战线，就必得先让下层起来，把上层的阶层压倒下去才谈得上的。

又有人用同样的意味说：联合战线的目的是要抗敌救国。而所谓“国家”，不过是上层阶层压迫下层的工具，这样的国家，只有上层的人才要去救，下层的人是用不着爱它的，所以这样的联合战线也没有意义。

这样的理论，在所谓取消主义者中间叫得很厉害。它的错误在哪里呢？像前面所说的一样，它只看见矛盾，却看不见统一，为什么它看不见统一？这是因为它立足在死的公式主义上的缘故。所谓死的公式主义，就是把矛盾的统一看做一个固定不变的东西，而不知道在承认一切皆变的辩证法上，矛盾的统一本身也因着具体的条件不断地运动转变。在这运动转变中，联合战线就有着它的可能和必要。两个阶层的矛盾，当两个阶层存在的时候，是不会消灭的，但在某种的具体条件之下，譬如，当两者同时遇到一个最大的敌人的时候，为着对付这共同的大敌，为着不联合就有全然被敌人消灭的危险，在这样的条件之下，它们就可能而且必须联合成一条战线。联合战线的成立，在世界的革命史上是屡见不鲜的事。法国革命时资产阶级和工农大众的联合，俄国革命时工农和资产阶级的联合，都是很好的例子。中国的民族抗敌联合战线，性质自然和法国俄国革命时的情形不同，联合的范围也特别

广大，它是除了少数汉奸以外的一切党派和阶层的民族的联合，它对付的是一个民族敌人，而不是单单阶级的敌人。这一个联合战线如果不能结成，如果中国民族不能用联合战线的全力去对付疯狂似的敌人，整个的民族就有沦亡的危险。因为在严重的民族危机前面，一切阶层如果要想真正图存，就只有抗争。各阶层自己的真正利益，都和民族利益分不开。所以，如果像取消主义者那样，以为劳苦大众只知道自己的利益，用不着救国，那完全是抹煞了现阶段的危机，抹煞了目前的具体条件，用死的公式主义来破坏联合战线，同时也是帮助敌人进攻的阴谋。

另一种看重矛盾而抹煞统一的理论，是从内战狂的人们的口中唱出来的，他们的见解是，在内部矛盾存在的时候，就说不上统一的抗敌，统一是要在矛盾消灭之后。因此要先肃清国内的各种派别，然后再来对外。现在还有矛盾，所以对敌人只好忍让和平，而对自己人却要毫不宽容。这一种论调，是抹煞了这样的情势：即在目前，中国内部的最大矛盾只有汉奸和爱国民众的矛盾，所以，在抗日反汉奸的旗帜之下，矛盾较小的各党各派是可以联合起来的。这也就是说，在目前，只有在抗敌反汉奸之下才有统一，除了抗敌反汉奸之外，一切的国内战争，都只是把不重要的较小的矛盾加强了，不但没有促成统一的一天（因为国内各实力派是谁都不能把谁很快地打倒的），反而破坏了统一，给敌人以从中取利的机会。

现在总括一句：一个被压迫民族的内部矛盾是多方面的，各党各派的冲突也很复杂。但各种矛盾的相互关系是常常变化，矛盾激化和统一的形式，是随着每一个历史发展阶段上的具体条件而有所不同。当各种矛盾中的某一个在民族运动上成为最主要的危险时，其余的各种矛盾就可以比较缓和下来，形成一个联合来

对付这主要的矛盾。在前清末年，满族的封建统治是全民族的最大的危害，国内的各种势力就联合起来推翻了满清政府。大战后的帝国主义新攻势曾借北洋军阀的手来破坏中国民族的利益，民族资产阶级和工农大众联合的国民革命就起来打倒北洋军阀。但这一联合战线，因为资产阶级的叛变而失败了。民族危机又渐渐加深，现在是临到了一个东方的帝国主义和汉奸串通了来独吞中国，想使中国由半殖民地沦为全殖民地。于是，为要挽救全民族的沦亡，全国不愿做汉奸和亡国奴的人就要联合起来，在最大的矛盾之前，缓和相互间较小的矛盾而共同抗战。

现在再略谈一下第二种诡辩论:只注意统一而抹煞了矛盾。这种诡辩论的最恶劣者，是盲目的服从论，他们说，好吧，全国各党各派既要联合，那么，把你们的一切意见完全丢开，走到我的伞底下来，“精诚团结”，诚心诚意地闭着眼睛跟我走，一切交给我，这才是联合和统一。这样的论调，是不值一驳的，这是封建主义的复归，这意味着说：即使我带着你们走到卖国或灭亡的道路上去，你们也得跟着我；这意味着说：我要你们死，你们就得去死。这是“君要臣死，臣不得不死”的教条的复活。这不只是忘却矛盾，抹杀矛盾，而是压杀矛盾。

在比较良好的意义上，这种诡辩论至少也会把人引到英雄崇拜主义上去。譬如说:“我们现在要建立抗敌联合战线，某人现在举起抗日旗帜来了，因此我们要拥护他，无条件去追随他。”这有什么错误呢？拥护一个抗敌将军，不是应该的吗？不错，应该的。然而这是不够的。我们对于抗敌将军，不仅仅要拥护，并且要督促。因为，一个抗敌将军并不是生就的一个民族英雄，他可以是军阀出身，他的身上可以遗留着军阀的劣根性，他的抗敌行为，可以不彻底，而只是在军阀可能的限度内去做。这是抗敌将军自身

的矛盾，也是抗敌将军和我们民众的要求的矛盾。我们民众的要求，将军不一定愿意做到。这样的矛盾，在我们民众和将军们建立联合战线的时候，是一点也不能忘记的。不但不能忘记，而且为了联合战线的目的的贯彻起见，还得要着重地注意这矛盾，不断地设法克服这矛盾，也就是不断地要在联合战线的内部和将军们的不彻底的倾向斗争，纠正他，督促他。在这样的意味上，联合战线的本身也是一个战斗的过程。如果我们不能在战斗中来建立这联合战线，如果我们对于抗敌英雄仅只知道拥护和崇拜，那结果也许得走到最坏的一途，而与盲目服从的所谓统一没有分别。这不但毁损了自己的联合战线，而且也毁损了抗敌英雄，也可以说是白糟踏了抗敌英雄。

这就是只知道联合，而忘却了内部矛盾的错误。

总之，矛盾的统一，是对同时矛盾而同时统一的把握，决不能丢了一面来单独了解另一方面。然而，矛盾的统一并不是两种力量的均衡，这也是要弄清楚的。因此现在我们又不能不把矛盾统一律和均衡论分开。

在均衡论上来了解联合战线的人，每每以为只有势均力敌的各派才能联合，以为矛盾的力量只有均衡了，才不会有谁妨害谁或谁牵掣谁的可能，也就才有统一。于是对于力量太弱的人们就说，这不值得联，对于力量太强的人们又说，恐怕我们把他联不过来，反而被他联了过去或者利用过去，结果是借着这不屑联不敢联的口实，根本把联合战线的运动打消。因为在事实上，世界上是决没有两种具体的势力能够恰恰相等、恰恰均衡，而不含有丝毫高低的分别的。

均衡论者的口实是在于要保证联合战线内部的安全，这好像也有理由的。其实他们不明白，联合战线内部的安全，并不在于

要各成员互相势均力敌，而在于他们对共同的目标是否能够严格遵守。联合战线的强固，不在于成员相互间谁也无法妨害谁，或牵掣谁，而在于一点一滴的力量都能集中到抗敌的运动上去。因此，不屑与弱小的势力联合是不对的，因为任何弱小的势力也是一滴抗敌的力量；不敢和较大的势力联合也是不对的，因为较大的势力如果能忠实联合战线的目标，那么联合战线的力量也就会按比例地增强。

均衡论在联合战线问题上的影响还小，但在中国和帝国主义的国际关系的分析上，人们所受的影响却非常的大。一直到现在，我们还常常看见各处的文章上都有着“某帝国主义和某帝国主义的势力均衡”等类的理论。这意思是说：中国之所以不亡，中国之所以还能保持半殖民地半独立国家的面貌，还是各帝国主义在中国的势力冲突得以保持均衡的缘故。这样的理论所必然地能够推断出来的结论是：要救中国，不必靠民众联合战线的抗争，只须调整外交关系，把各帝国主义的冲突和纠葛好好地组织和应用起来，就可以达到目的。这样的救亡见解，是早在李鸿章时代的“以夷制夷”的外交政策就开始被中国利用着了。

“以夷制夷”政策的运用，在李鸿章时代不但没有好处，反而增加了满清丧权辱国的事件。“以夷制夷”的政策在“九·一八”以后的中国也常常有人在想利用，想靠国联打击日本，想靠英美赶走敌人。结果还没运用得好，伎俩却早已被更聪明的敌人看穿，侵略愈更加紧，而亡国的时候竟愈更迫近了。敌人并不因为中国还有其他的帝国主义势力而受阻止，反而使英国不能不设法和他联合一致，来共同侵略中国。这就足以证明帝国主义中间的关系只是矛盾的统一，而不是一种均衡，这就粉碎了均衡论的理论了。

但是，虽然均衡论早已被事实粉碎了，而目前谈国际问题的

人，仍没有脱去旧习，均衡不均衡之类的话仍然时时挂在笔头上，这是应该注意的，也是应该改正的。

二、质量互变律和民族解放运动

事物的数量的发展会引起质的变化，也只有发生了质的变化，数量才能够得到更高的发展基础。由量变到质变，由质变又获得新的量变的基础，这叫做质量互变律，是唯物的辩证法的三个根本规律之一。

不了解质量互变律的人，也不了解在目前提出联合战线的意义。很多人总以为，从"九·一八"以来，民族敌人侵略中国，只在侵略的深刻处（即数量上）增加，并没有什么质量上的改变或发展。他们以为，"九·一八"开始了东亚帝国主义者独吞中国殖民地化的企图，一直到现在，也只是在这样的方式上进行着，侵略的性质不变，则抗敌的行动也就不必变更。过去的民族运动，是把劳苦大众当做惟一坚决的斗争力量，把劳苦大众的经济斗争作为运动的基础。对于国防，是不把多少的力量放上去的，就是有时提出了国防的口号，主要的也只是为要在这口号之下更顺利地进行经济的斗争。过去是这样，那么，现在不也应该是这样吗？侵略的性质不变，我们的斗争路线也不能变呀。在这样的理由之下，他们认为现在提出以国防或救亡为惟一目标的联合战线，是没有现实根据的。

是的，"九·一八"是东亚帝国主义企图使中国殖民地化的开始。一直到现在，中国还是处在这被殖民地化的整个过程中。但在整个过程的发展中间，不会有质的转变吗？唯物论辩证法的答复是：过程的发展中间必然会有质的转变。"九·一八"后最初的一个期间，敌人的侵略是局部的，在侵略的步骤上没有一个统一

的计划。敌人的军阀的行动和政治外交家的行动常常陷于矛盾的地位，对于中国民众的影响，也是没有引起最普遍的抗敌要求，一部分人还对敌人的外交家存着幻想，以为他们可以钳制军阀的行动。但侵略发展到最近一年以来，情势却完全变了。敌人自己也宣布从此要实行自主外交，军事、政治、外交、经济在侵略中已经有了很好的配合，侵略的影响遍及全国一切地方，武装走私的无耻的行为，破坏了全中国的国民经济，而在军事上又要“南北并进”，达到敌人侵略行为的质的变化，而在这新的质里，数量的发展获得了更高的基础：侵略的进行更加急剧了，中国的灭亡危机更加紧迫了。这在中国方面的反响是，民众的抗敌，已经不限于局部的，从前的抗敌要求，只在“失去了的土地上”来得最迫切，别的地方却比较和平些。而在现在，几乎可以说全国很多民众都觉悟到：不抗敌即是灭亡，渐渐地知道走上抗敌阵线上的必要。而且这些所谓“民众”，在从前只限于劳苦大众，在现在却连比较上层的不劳苦的民众甚至于受威胁的军阀也感到抗敌的必要了。在这新的侵略形势之下，在这新的民众要求之下，提出新的救亡联合战线的要求，不是很正当的吗？

对于学生运动的过程，也同样需要用质量互变律来评价。不懂得质量互变律，对于学生运动的前途就会感觉到没有出路。譬如胡适的意见，他以为学生运动是赤手空拳的运动，它的作用只限于对顽冥的政府来一下抗议，除此而外，没有什么作用。所以，他劝学生在游行示威之前，仍然回到学校里去安心读书，不要再有轨外行动。

胡适的错误是在于：不知道学生运动的发展过程，在最初的阶段，固然只是发挥一种抗议的作用，然而它的运动是不会停止在这初步的抗议行动上的。运动在发展下去，它可以走进组织民

众的阶段，在这一个阶段上，大多数的学生就走到民间去，走到军队里去，走到各种可以结成实际抗敌阵线的地方去。在这时，学生运动就获得了新的质，它不单只会抗敌，而且会实际组织抗敌了；并且也只有在这新的质的基础上，学生才会发生更大的救亡力量和影响。

以上两种错误的言论，都是只知道量变，而忘却了质变的例子。如果要叫唯物辩证法给它们分一下类时，它们是应该归入机械唯物论的部门的。

三、否定之否定和民族解放运动

在中国的民族解放运动的发展过程中，否定之否定规律也有很大的意义。不了解否定之否定规律的人，在民族解放运动中只看见许多事实的循环，十几年前有五四的学生爱国运动，在现在又看见了学生的爱国运动，这是一个循环。在1925—1927年看见一个两党派联合战线的国民革命，现在又听见有人高叫民族联合战线，这又是一个循环。于是他们就悲观地说，事情老是这样循环下去的，中国没有希望。学生现在的爱国运动，将来仍要做，现在联合战线，将来还要再来，国永远救不好，联合战线也总要失败，像1927年的失败一样的。

否定之否定规律告诉我们：世界上的事物发展好像是常常循环的，发展常常会回复到出发点。然而，这只是在某些特征上才能这样说的，就根本的性质来说，历史（不论自然、人类或思维的历史）决不是完全地回复到出发点，而是在更高的基础上恢复了出发点的一些特征。这就是说，发展的路径，并不是闭锁的圆圈，而是一层比一层向上的螺旋；螺旋的每一圈，都代表一个新的规律性。唯物辩证法的创始者是这样来说明这螺旋的发展的：譬

如麦的生长，出发点是种子，种子在适当的条件之下发芽、成长，这就把种子否定了，而成为麦，麦再生长下去，一直到成熟、结实，就产生新的种子，又把麦否定了；这就回复到出发点。但这回复了的种子，和原来的种子不是完全同一，而是获得了更高的基础，在数量上，比原来的种子多（不是一粒，而是几十粒），在性质上，也不一定和原来的种子一样。原来的种子，在唯物辩证法上称为肯定的阶段，麦，叫做否定阶段，而新的种子，就是否定之否定的阶段。在否定之否定的阶段，事物发展的规律性就告一个段落，而开始了新的规律性。

在否定之否定规律上来理解学生运动和联合战线，我们是不至于把历史发展的过程强看作简单循环的。作为出发点的五四学生运动，在主要的特征上虽然和目前的学生运动类似，即同是反帝国主义的爱国运动的形态，但目前的学生运动却发展到了更高的基础上。五四学生运动在范围上是比较狭隘的，它本身带着小资产阶级的朦胧，没有确定的目标、理论，没有确定的步骤，它的影响是在工商业者方面比较大些，在最下层的劳苦大众方面却小得多。严格地说起来，这一个学生运动根本还没有把下层劳苦大众看做一个重要的对象。五四运动以后一直到现在的阶段，这中间，劳苦大众有了极大的成长，民族革命的经验和理论也在民众中间增加和普遍化起来，以殖民地化为目的的帝国主义的侵略形势也和从前不同了。经过了这样多的变化，而达到了目前新的学生运动阶段，运动的内容在数量上和性质上自然都和出发点的五四运动不同了。五四学生运动的发动是表示中国民众对大战后帝国主义新进攻的反抗，它的成就是在于新文化运动的勃兴。但现在的学生运动却是民族最后的生死存亡的问题，它是要唤起全民族（尤其是以都市农村劳苦大众为主体）的抗争。五四运动是

要在现状的基础上来保障国家的利益，用发展新文化的手段想追赶上先进国家。而现在的学生运动却要组织起民族的武装来争取一个新的独立自由的国家。这样的学生运动决不是循环，并且将来也决不会再照样循环，因为目前的学生运动是五四运动的否定之否定的阶段，它是这规律性的最后一个阶段。现在的学生运动如果成功的话，就是打倒了民族敌人，建立起新的国家，如果失败的话，就是殖民地化，不能像五四以后的情形一样，还可以再让中国保持半殖民地的形式发展下去，这样，以后也就不会再有“一二・九”、“一二・一六”相同的学生运动时代来到了。

谈到联合战线的问题，也是一样，1925 年至 1927 年的联合战线，在数量上只是两个党派的联合，在对象上，它的直接目标是北洋军阀，在领导权方面说来，是以民族资产阶级为主。劳苦大众虽然已经是主要的角色，但他们的团结才是在刚开始的阶段。现在的联合战线是要团结各党各派，在数量上是很广泛的，在对象上，它的主要目标是要对东亚帝国主义的侵略给以武力的打击，在成分上，劳苦大众是最勇敢最坚决的先锋队。这样的联合战线，自然不是 1925 年至 1927 年的单纯的复归。要说这样的联合战线也会遭遇 1927 年时同样的失败，那当然是没有理由的。

四、结　　语

匆匆地把这一本小册子写完，内容当然是不能达到充分的地步的，但在这里的企图，只是要给民族解放运动和哲学的关系问题作一个研究的开端。所以只把大体上最重要的问题说一说就完了。

站在唯物辩证法哲学的立场上来看民族解放运动，对于运动的认识和开展有很大的帮助。同时，中国目前的解放运动，也提

供了无限的新的历史材料，在这些材料的基础上，可以使新哲学的理论也得到更多的新内容，使它更丰富、更具体化，这对于哲学本身的发展也是很大的帮助。我们不要以为用新哲学来了解中国目前的解放运动只是逻辑公式的应用，我们要知道新哲学是解放运动实践的指针，同时解放运动也推进了新哲学。在这本小册子里虽然只论到几个最一般的原则和定律，但如果读者细心地读一读，就可以知道这里也有许多新的东西，这新的东西并不是研究哲学的人“创立”出来的，而只是现实历史自身提供给我们的。

唯物辩证法的法则不单只是这三个根本规律。此外还有许多更具体的规律，如“本质和现象”、“形式和内容”、“可能性和现实性”之类。在这些更具体的规律上来理解民族解放运动的问题，当然也是必要的，而且不论对哲学和对解放运动都是很有益的。为了这本小册子的篇幅关系和作者的时间关系，都只能暂时不谈。这一点是特别要提起注意，并且要请读者原谅的。但我觉得，新哲学并不是个人的事业，而是大众的事业，每一读者，在他的实践中，都有可能发现一些新的东西，都可以对新哲学有所贡献，读者诸君自己也应该有自动的研究。我希望这本小册子能够作为读者诸君自动研究的例子，让他们照着这个例子，也把他们在解放运动的实践当中所遇到的种种问题用新哲学各种法则来加以研究。我在这里还可以介绍一本我自己翻译的《新哲学大纲》，这本书对于要充分了解新哲学的人，是有很大的帮助的。

我希望同道的朋友能够有成绩更好的研究，我自己也要尽可能地准备提供一些更详细、更加深的贡献。

如何研究哲学*

(1936.8)

一、先认清楚“为什么”

为什么要学哲学呢？我们不是哲学家，只是普通的民众。一个普通的民众为什么应该学哲学呢？

有人说，学哲学就是为要“求得哲学知识”。但这有什么必要呢？没有哲学知识，我们还不是可以照常生活？何必一定要去“求”呢？

有人说，学哲学是为要“建立一个新的哲学”，这更与我们毫不相干了。每天正经的生活还忙个不了，哪里有工夫来建立不相干的什么新哲学？如果学哲学就只是为建立新哲学，那我们普通人就根本用不着学，让专门的哲学家去干好了。因为即使不懂得这些，我们仍旧可以照常生活啊。

与生活无关的东西，我们是不需要的。哲学如果应该学，那必定因为它对于我们的生活有重要的意义。也必须要能够帮助我们合理地生活，我们才有学哲学的必要。

---

* 《如何研究哲学》一书写于1935年，先以《怎样研究哲学》为题，陆续发表在《读书生活》第2卷第1、5、6、10、12各期上（1935年5—10月）。1936年8月，读书生活出版社以此书名出版单行本。1937年已印行3版，后出版修订本，至1939年6月已印行增订3版。初版作者署名李崇基，出增订本时，署名艾思奇。

学哲学能够满足这种目的吗？哲学与我们的生活是怎样关联着的呢？

先看一看这生活的形象罢。不用说，我们的眼前，是一个令人叫苦的时代。失业和恐慌时时刻刻在威胁我们，生活的路途是一天比一天狭窄了。一个普通的民众的生活，是说不上安定的，被压迫被剥削才是家常便饭；而且就是这样，也还难免有被饥饿逼近的危险。人人都想“上进”，都想生活得更好一点，然而这种小市民的幻想是统统幻灭了。这是就个人的问题来说的，至于说到整个的社会，又何尝不同样遭遇到很大的危机，我们不能忘记自己是处在半殖民地的社会里，这个社会不但充满了天灾人祸，不但经济破产、连年内战，并且是帝国主义者刀俎下的一块肥肉，天天在被零分碎割，而大宰割的时代也明明地在开始了。东北角上的一大块不是明证吗？整个社会的民众，现在都暴露在侵略者的铁蹄炮火之下，随时有被踏毁的危机。

这是人人都知道的事实，用不着多事说明的。我们要问的是：临在这样严重的现实前面，人们究竟是怎样生活下去呢？不用说，人人都希望活下去，并且希望能够更好地活下去，然而事实上又是怎样了？有许多的人觉得这世界上竟无路可走，生活的艰难令他们灰心，最后还只好把自杀当作避难所；有许多的人经不起折磨和打击，前进的勇气消灭了，颓废和堕落成了他们偷生的唯一方式；有许多的人成了现社会制度的片面的毁坏者，偷偷摸摸地从犯罪中讨得暂时的活路；还有许许多多脆弱的、无气力的生活普遍地存在在各处。不必亲眼去经历，单单翻开每天的报纸，就约略可以知道这社会上有多少人的时日是仅仅在呻吟失望和叫苦之中度过的。

自然，我们同时也看见，现实生活虽然这样艰险，而社会的

战场上仍不缺乏恶战苦斗的英雄。这倒不是指投机取巧窃盗名利的将军伟人，而是最困苦的民众。我们确实看见了这样的人们，生活条件无论对他们怎样残酷，但他们坚持着要活，努力、挣扎、战斗成了日常的功课，灰心自弃是不行的，被杀也许难免，而自杀却绝对不可。这样刚健的民众，也许还是大多数的！

在同一现实、同一社会之下，生活的形象却有这种种的不同，这是为什么呢？从一个人的生活形象里，不是可以看出他对于生活所抱的态度，他对于世界所抱的观感了么？而一个人的生活态度或世界观，不正是他自己的哲学么？他为什么自杀？因为他觉得生活的路子已到尽头了，他觉得世界无可留恋，他抱着厌世的哲学。他为什么堕落？因为他觉得生活太空虚，世界没有正当的目的值得追求，他有着虚无的哲学。他又为什么能坚持着要生活？因为他觉得生活究竟比死好，苦也好，人在世界上总应该争取社会生存的权利，他抱着一种战斗的哲学……各色各样的生活形象，就是各色各样的哲学的表现。一个哲学家，不过是能够把一种哲学造成系统罢了，哲学并不是他的专利品。人除非不生活，既生活，总有一套他自己的生活哲学。生活不是机械的运动，而是有意识的行为，人是依据着自己的意识而去行动的。一连串的行动和生活必定要通过一连串的意识的引导，而一个人的意识的主要成分就是他对生活的态度和对世界的观感，换句话说，就是他的哲学。虽然这种哲学并不是从书本上学来，并不是哲学家的有系统的哲学，然而它总是一种哲学，而且是更具体、更现实、更有力量的，因为它在一个人的生活中能够有着推动的作用。

一个人的哲学意识在他的生活中是占着这样重要的位置！这种哲学意识不是由有意的研究得来，而是长久的生活经验中自然发生的，我们通常都在它的推动之下进行着生活，而自己并不自

觉。然而每个人的意识是不是都能将他引导到正当的道路上去呢?它有时指示自杀的道路，有时要人颓废，这能算是人们生活的正当归宿么?既然不是，那么，如果我们的意识里留存着这样的毒素，不是应该清除、应该改造、应该去把握更正确的生活态度和世界观么?

把握正确的意识、找寻正确的生活的道路，这正是我们所以要学哲学的目的，不是为了这目的，我们就用不着学什么哲学了!

但这里有一个问题不能不解答——有人会反驳说:“人的意识是由生活地位决定的，虽然是处在同一社会，同一现实里，社会地位不同，意识自然就不同了。为什么有人要自杀，为什么有人要堕落?为什么有人又能坚持着他的生存?一个乞丐不怕冻饿的苦痛多么酷烈，他还是要尽可能地将生存延长下去;但那生活还稍有馀裕的小市民之流，一旦受到磨难，反而很容易灰心失意，自己戕害自己。这不是生活地位决定了他的意识吗?社会地位已经把一个人的意识决定了，如果社会地位不变，意识也绝不会变的，这是唯物论的真理。现在要由哲学的研究中，去求改革意识，然后再进而改正生活，不是恰与唯物论相反，认为意识反而可以决定生存了么?要靠哲学的研究来改变意识，岂不是全然无益的空想么?”

这反驳是正确的吗?社会的生存能决定人的意识，这是不容否认的，“吃一行的饭，说一行的话”，一个人靠着哪一行吃饭，他的思想意识通常也就限定在哪一行的范围以内了，这也是事实。但是，因为有这样的事实，就可以说人的意识完全是被动的东西，连半步也不能跳出“行”的圈子以外了么?倘若真是这样的自由也一点没有，那么要靠研究哲学改正人的意识，就没有希望了;要把握到正确的意识，借此建立健全的生活，也成为靠不住的事了。该自杀的永远只好让他自杀，该颓废的也只好永远让他去颓废。社

会地位已经这样决定了他的命运，哲学是用不着学了。

倘若这是正确的，那就不能不让我们的反驳者胜利了。但这样的理由其实是谬误的，在这里，社会地位和人的意识的互相关系，被看做一种机械的关系了。我们知道机械的关系是非常简单的：一个齿轮动了，邻接的齿轮便跟着移动，并且也不能不跟着移动。一个主动，一个被动，完全规定得死板板地，没有一丝一毫的改变的余地。社会地位在这里被看做绝对的主动的齿轮，而人的意识的活动全都成了被动的产物。这是机械的客观主义，这是太夸大了客观社会的决定作用，而把主观的意识的活动完全抹煞了。然而在事实上，人的意识毕竟不是机械，它和社会生活的关系，绝不像一个齿轮决定另一齿轮那样简单。齿轮只能盲目地被推动，但人是随时随地睁着眼睛，人对于自己的周围的一切，是能够分辨，能够认识清楚的。说到认识，当然逃不出社会生活的决定，一个人如果从小在封建社会环境里长大，从来没有看见过封建社会以外的环境，那么，他所能够认识到的东西，自然不能超出封建之外，因此他的意识也就是十足的封建意识，但这里同时也就可以看见，人的意识是由长久的认识中渐渐形成的，一个人的充分的封建意识，是他从小对于封建环境的狭隘的认识的结果。意识既然是由认识中所形成，那么，去把握一种新的认识，是可以克复旧的意识的，至少也可能使旧的意识动摇的。社会的地位自然有很大的决定的力量，一个贵族为了自己的地位关系，要他同情平民，固然是极难，但认识的作用也不小，纵然是一个贵族，把握到了新的认识，说不定也会走上新的道路。世界上就有不少的革命家，他们的意识是极前进的，然而却从最落后的贵族地位出身，这就是因为他们能够充分地把握到了新的认识，获得了新的意识的结果。

我们绝不是说知识可以万能，而忽视了生活地位的限制。全然靠榨取他人的血汗来维持生活的人，要叫他来认识，甚至于要叫他牺牲自己的社会地位，做一个劳苦民众的服从者，那是百分之九十九办不到的。然而现在社会上大多数是在苦痛中挣扎的民众，以及受着大资本的打击而跌落到苦痛圈子里来的小市民们。“怎样生活下去呢?”成千成万的人都抱着这样的疑问。他们在现实的冷酷的面目之前茫然了。这里有各色各样的人，从各色各样的社会层中走来，他们原来的生活地位使他们抱着各色各样的生活态度，各色各样的狭隘的意识。对于社会的现实是没有充分的认识的，他们依照着自己的那一套哲学去生活，然而却走不通。于是乎自杀、颓废等等的事情就普遍地发生了。

这样的人，都可以走得更正确一点，生活得更刚健一点的，然而他们没有那么正确的认识，没有把握到他们所应该把握的意识，因此也就不能够刚健起来。这样的认识，可以通过正确的认识而振作起来，并且也应该振作起来的。

试想想，我们大部分不都是这样的人吗?

说到认识，当然是从社会现实中得来的，离开了现实社会，就只有空想。正确的认识，不外是对于现实充分地了解，对于社会前途观察得清楚，因此对于自己的生活实践，也找得到极着实的道路。

那么，学社会科学不是已经能够尽到任务了吗?为什么还要学哲学呢?

不错，要认识社会，研究社会科学是绝对不可少的一件事。我们决不可把哲学的用处夸得太大，以为这就足以解决一切。哲学的研究只能够给我们知道一个很普遍的世界观，对于社会若要得到具体的认识，单靠哲学是不够的，并且是空洞的。但同时，哲

学所提供的世界观是一种最根本的原则，因为是最根本的，所以就是在社会现象里，也不能够离开这种原则，如果我们能够很正确地把握到这原则，在研究社会现实的时候，就有了根本的指导的方法，不至于走错了路径。这样，正确的世界观，同时也就是正确的认识方法。研究科学、认识社会，不能不有正确的方法，因此也不能不有正确的世界观。

为什么要研究哲学呢？这问题现在解决了：因为从哲学的研究中，我们要找到正确的世界观，这世界观可以作为我们认识现实的根本方法。我们借此可以得到正确的认识，变革自己的意识，更进而建立起健全的、合理的生活实践。

二、哲学史和哲学概论的读法

研究哲学，最初不能不从哲学史和哲学概论读起。

哲学史和哲学概论，都是过去哲学的记录。哲学史是依照时间的先后叙述从古到今哲学的发展，哲学概论则是将从来哲学上所发生的问题依照性质，分类论述，不一定顾到时间上的次序。哲学史使我们知道哲学在过去的发展经过，哲学概论告诉我们哲学内部包含着一些什么问题。总之，读哲学史和哲学概论，可以“把既有的哲学弄了解”。

但是，所谓“弄了解”，这句话是非常空洞的，怎样才算弄了解呢？譬如做文章，前清时代的学究们以为只要能够做八股，用几个古典，写几个怪字，也就算是弄了解了。然而现在我们认为至少要能自由地发表自己的意思，才算了解做文章。又譬如做人，有的以为一心专干眼前的业务，谨慎奉承自己的老板，就算尽了做人之道，然而这种只顾眼前，不问社会其他事件的态度，有的人就觉得未免太庸俗，算不得了解现代的做人方法。就哲学来说，

有的人以为只要懂得了各个哲学家说过些什么就算完事了，但又有人以为应该还要能够批判他们，找出他们的理论上的优点和弱点，这才算将过去的哲学弄了解。所以，说到“弄了解”，就不能不有一个标准，没有标准，我们就不能够决定怎样才算“弄了解”，我们就只是说了一句空话。

我们的标准是什么呢？我们要在哲学史和哲学概论里去学些什么呢？

自然，我们要懂得过去的哲学家们说过些什么。同时，自然我们也不能仅仅以此为满足，我们还要能分辨他们的优点和弱点。但这样说还是不够。因为这里所说的“懂得”，所说的“分辨”，都只是在纯粹理论圈子里面的事情，都只是关着门在书本上学得的东西，完全没有注意到社会或街头生活和哲学的关系。我们知道，一个大哲学家，也还是一个社会的人。他绝不是不食人间烟火的神仙，他的学说和他的时代社会有密切的关系，正和我们人的思想意识和自己的生活有密切关系一样。他所提出的问题，正是他的时代所提出的问题，他在他的哲学理论中解决他当前的问题，也正如一个普通受生活打击的人用自杀思想或斗争思想来对付他当前的遭遇一样，自然，哲学家的理论是说得更有系统、更完全，但它不能离开他的时代，这一点是始终没有不同的。

所以，要把过去的哲学弄了解，不是单把一些理论弄“懂得”和在理论上分辨好坏就算完事。哲学并不仅只是一套天赐的逻辑，哲学史并不仅只是逻辑的发展，它也是每一个时代的现实的反映，读哲学史，我们对于每一个哲学家都要知道他的时代的背景，他的时代所需要解决的问题，以及这哲学家是站在什么立场上来解决这问题，他的解决对于他的时代发生一些什么作用（前进的还是退步的）。读哲学概论，我们也要知道某一派的哲学

(例如观念论或唯物论)一般地是在什么样的社会基础上发生的，它在社会上是代表哪一种的力量，所解决的是哪一方面的问题。总之，研究哲学史和哲学概论，是不能把社会的历史抛开，而单只作“逻辑的展望”的。

在这里，我们还不能忘记最初的目的：研究哲学，是为要给自己找到正确的世界观和建立健全的生活实践。读哲学史和概论，不过是一个准备工作。换一句话说，哲学史和概论是为我们自己的生活而去读它，不是为过去的哲学家去读它。从社会历史的关联上去研究，在这一点上特别有重要的意义，在这里我们需要知道各时代各派的哲学家怎样处理他们当前的问题，某些地方处理得对，而某些地方又因为他的立场不对而不能发展，由此我们才能知道时代发展到现在，我们应该怎样处理自己在现在所遇到的问题，才可以知道过去的哲学家有些什么有价值的遗产值得我们接受，有些什么不对的地方应该批判，不够的地方应该发展。现在的哲学是过去的哲学发展的结果，如果读哲学史不知道和各时代的社会历史联系起来研究，那么我们也将不懂怎样将哲学知识应用到自己的生活里去了。

因此，所谓把过去的哲学弄了解，并不单是在哲学理论的范围内弄了解就算完事，还得要把哲学发展的历史的背景和各时代哲学对于当时社会的反作用也弄明白，才算尽到了读哲学史和哲学概论的能事。

在这标准之下，我们应该怎样入手研究呢?

就研究的程序来说，哲学史应该先读。先知道了哲学的历史发展的情形，然后再由哲学概论中去研究从来哲学上所发生的种种问题这是很自然很普通的程序，谁都能够了然的。单就哲学史来说，有西洋哲学史和中国哲学史，中国哲学史是中国的传统思

想史。这种传统思想在现在我们的生活中仍继续存在着，许多人的“听天由命”的人生观，许多人的旧道德观念，都是传统思想的遗留，要了解这些传统思想，要批判它、克服它，中国哲学史的研究是不可少的。至于西洋哲学史，也不可不读，中国近代受西洋文化的影响极深，而且现代最前进的哲学，也是首先在西洋哲学里产生的，不读西洋哲学史，就不要想了解最前进的哲学。为初学的人设想，也以先读《西洋哲学史》为是。理由有以下两点：

第一，西洋哲学史的内容比中国哲学史所包括的问题更丰富，中国社会的发展从秦汉以来直到现在，是在一种停滞的状态中，哲学和文化也同样陷于停滞的状态，变化很少。孔子的哲学高过了一切，哲学问题不能多方面的发展。西洋社会历史，却经过了多次的曲折，产生了很多的哲学派别，提出的问题也就比中国的哲学来得完全。初学哲学的人应该先明白哲学的概略的全貌，所以先读西洋哲学史为最好。

第二，哲学虽然是由各国社会的“此时此地”的基础上发生的，但在全世界的政治经济都已到了打成一片的状态的今日，哲学也同时要具有世界性了。自然，各国各社会按照它特殊的立场，也要有特殊性，但在特殊性之外如果不同时具有世界性，如果违抗着今日的世界情势，仍想建立闭关自守的“国粹哲学”，那是迟早要没落的。然而具有世界性的（也就是最前进的）哲学，已经先在西洋哲学里产生了。中国现在的新哲学运动，也是在这西洋新哲学的影响之下产生的。为要了解今日中国的哲学状况，也不能不先读西洋哲学史。

总之，读哲学史和哲学概论的程序，大致应该这样定：（一）《西洋哲学史》、（二）《哲学概论》、（三）《中国哲学史》。

现在要说到书籍的问题了：读些什么书呢？

说到书籍，就感到有点困难。我们在前面定了那样的一个标准，然而要找一本能够完全适合标准的书，却可以说没有。第一，我们现在就找不到一本哲学史是从社会发展的基础上来说明的，我们所看得见的著作都是单把历史上各派哲学家的理论按时间的次序写下来就算了。单独靠一本哲学史，就要想将各时代哲学及其社会历史背景弄了解，现在是靠不住的事。其次，就是单只叙述理论的哲学史，也没有一本完全的，常常缺少一部分，例如有的西洋哲学史只说到康德为止，康德以后的黑格尔就没有提到。又有的虽然一直说到黑格尔以后，却把法国十八世纪的唯物论提得非常少，现代的新唯物论好像完全不算哲学似的，完全不讲。这都是因为做哲学史的人自己有立场，也按照自己的立场加以取舍，于是他认为不对的，都排除在哲学史的范围之外了。

因为有这两种原因，我们读哲学史就不能只读一本，而应该找几本能够互相补充的著作来读。同时还得要读关于历史方面的书，而这种历史书，也不能是普通的流水账式的历史，必须是对于社会发展的根本基础有正确的解释的著作。根据以上的理由，我们要把既有的哲学弄了解，在中国所有的出版物中，可以选择以下的书籍来读：

1.《社会进化史纲》，邓初民著，神州；

2.《西洋史要》，王纯一著，南强；

3.《西洋哲学史》，瞿世英译，商务；

4.《近代唯物论史》，王若水译，泰东；

5.《由唯心论到唯物论》，高晶齐译，新生命；

6.《苏俄哲学思潮之检讨》（论文），沈志远著，中山文化教育馆季刊创刊号。

以上是关于哲学史方面最少限度的读物。瞿译的《西洋哲学

史》，在中国算是比较完全的，但因为著者是观念论（美国的实用主义）的立场，他把法国唯物论忽略，把新唯物论也抛开了，所以用《近代唯物论史》和《由唯心论到唯物论》等来补充。关于哲学概论方面的书，可以读的是：

1.《大众哲学》，艾思奇著，读书生活出版社；

2.《哲学概论》，李石岑著，世界；

3.《现代哲学概论》，温健公编，北平骆驼社；或《辩证唯物论教程》，李达译，笔耕堂；

4.《新哲学大纲》，艾思奇、郑易里译，读书生活出版社。

关于中国哲学史方面的：

1.《中国社会发展史》，沙哈诺夫著，新生命；

2.《中国哲学史》，冯友兰著，商务。

以上各书的排列，是按照阅读的次序编的；就期限来说，至少是三个月、多则半年的课程。这是哲学史和概论的最少限度的书目，为初学者所必读的书。

三、怎样辨别正确的哲学

读了哲学史和哲学概论，把过去的哲学弄清楚了眉目以后，就应该注意我们当前的哲学了。哲学在我们眼前仍旧是各种派别林立的时候，不论国内和国外都是一样。虽然正确的哲学已获得了全世界大多数人的拥护，然而在初学的人看起来，仍不免眼花缭乱，不知道究竟正确的哲学是什么？什么样的哲学才值得我们拥护？不小心时也许还会被人引到陷阱里，不知不觉地便受了毒害。所以，怎样辨别正确的哲学，就成为现在马上要提起来的重要问题了。

有人说，读过哲学史和哲学概论之后，就应该再读专门哲学

书。这就是说，要从哲学史中选出你认为正确的一派一家的哲学来读，努力精通一派一家之言。

多谢多谢，我们学哲学是为要认识自己眼前的现实，我们只要获得正确的认识方法，倒没有那么多的闲情逸致来跟什么人去成派成家，尤其不愿在“哲学史”中去找我们所要信从的“派”和“家”。难道我们现在还需要“康德学派”或“黑格尔学派”之类的东西么？难道我们还用得着老子派、朱子派之类的死尸么？要选出“你认为正确”的哲学来研究么？我们要的是真的正确的哲学，而不是自己主观上以为正确的哲学。万一我自己以为正确而实际上却是毒药呢？万一我所谓的正确正是受了某种麻醉的影响呢？这危险是很可能的，所以我们不要专凭自己的意思去选择什么派别，而是要辨别真正正确的哲学。

我说这话，并不是以为过去的哲学全然值不得研究，如果我以为值不得研究，那为什么还要叫读者们研究哲学史和哲学概论呢？我们眼前的哲学，虽然是与眼前的社会实际生活有着分不开的关系，但它同时也吸收了过去哲学发展的果实。过去的哲学，可以说就是目前哲学的建筑材料，要了解现在的哲学，必须知道它的建筑材料的来源，因此就不能不研究过去的哲学，不能不读哲学概论和哲学史；但读哲学概论和哲学史的目的，也就只是为要了解现有哲学的过去的基础，并不是要在过去的坟堆中找一副骸骨来做崇拜的对象的。要想把过去哲学中的一派一家紧拖着不放，那只是哲学考据家的事，不是我们一般人学哲学的目的，要叫我们这样做，那无异于想使我们变成书呆子，忘记了眼前的现实。这是一种复古的企图，要小心才是！

也许有人说：“现在的哲学的派别，有很多是在七八十年前就创立了基础了。例如什么生命哲学，在七八十年前的叔本华和二

十年前的柏格森哲学里就有了根底；什么唯物辩证法，也在八十年前就已成为一大势力。七八十年前的事情，当然可以算做过去的历史了，在这种意味上说要从哲学史中选一派来精细研究，也不为怪吧？因为他们虽然产生于七八十年前，而势力仍一直继续到现在，我们辨别现在的哲学，也就等于选择历史上的一家一派了。”

这好像是很有理由的。但我们要知道，哲学是发展的，七八十年前成立起来的哲学，发展到现在，虽然在一个旗帜之下，内部也已经有了分化。其中固然有一部分是将原来的基础更扩大更深化了，而另外也有一部分是只挂着一个空招牌在那里卖冒充货的，这也就不能不加以辨别了。例如用唯物辩证法作例，你如果“认为”它是正确的一派了，于是以为凡站在这一个名目之下的哲学者都是值得信从的。这对吗？现在很有一些善于繁征博引的著作者，他们很会从这一派七八十年的旧著作里引出许多话来证明他自己的话，表明他的的确确是老招牌，然而却一点也不顾目前社会的现实，甚至于明明白白要读者抛开现实，专门从空理上、从逻辑上去研究，这你也能把他归入正确的一派一家之内去吗？离开社会、离开生活的哲学，我们要来做什么？所以，即使我们现在认为正确的哲学，是在七八十年前已经有了基础，我们仍不能就以这一点基础为满足。基础固然是基础，但我们仍然要依照现在的状况来辨别正确与不正确，决不可回到七八十年前去做空理论的研究。因为无论怎样正确的哲学，一离开了现在的实际生活，单单把它当做历史上的一派一家来研究时，就会变成空洞的东西了。自然，要做一个哲学史的考据家，这样做法固然没有什么不可以，但我们一般人学哲学的目的并不是要做考据家，我们要的是活生生的现实的哲学，我们决不愿抱着一派一家死读，而是要辨别正确的哲学，对于

我们的社会生活有积极意义的指导的哲学。

怎样辨别正确的哲学和骗人的哲学呢？辨别，自然要先有一个标准。合乎什么的哲学，才算正确的哲学呢？

有人说，正确的哲学的标准是要合乎科学，合乎科学的哲学也就是正确的哲学。这话也似乎很有理的。不错，20世纪是科学胜利的时代，灵乩也有科学，算命也有科学。中秋月饼豆腐干，都是科学制造的，有了科学二字，就会使得人们五体投地了。然而可惜，你如果再一问怎样才算做科学的呢？这可就难于得到明确的解答了。原来在最不景气的现在，科学两字多半只是用来刺激顾客的一块空招牌而已，真正的科学，很不容易找啊！好吧，俏皮话少说点，我们就来考查一下怎样才算是合乎科学。所谓合乎科学共有两种意义，第一是经过科学的证明，就算合乎科学；或者是第二，正确的哲学本身也就是科学，本身是科学，自然就合乎科学了。第一个意义，明明是不成立的。因为在今日，科学的本身，并不都是正确的。科学家因为思想方法的错误，常常陷入种种错误的理论中，这种科学，本身还要正确的哲学来帮忙改正（因为正确的哲学可以给他们正确的思想方法）。如果哲学倒要它们来证明，岂不是错上加错了么？单就社会科学来说，代表欧美资本主义国家的社会科学和代表苏联的社会科学就完全不同，我们如果要社会科学来证明，那么应该邀请哪一方面呢？自然，正确的哲学和正确的科学是不能分开的。但这并不是说凡用科学证明做幌子的，都一定是正确的哲学。因为错误的科学所证明的哲学，结果还是荒谬的哲学。科学灵乩不是自称由灵魂学（这是以英国为首的最荒谬的一种“科学”）证明过的么？所以，科学证明的理由，是不能算做判定哲学的标准的。其次，再看所谓合乎科学的第二个意义。即正确的哲学本身就是科学，也可以反过来说

科学的理论也就是哲学。这里隐含着哲学消灭的意思。哲学是否可以消灭，这问题很大，不能在此处论述。不过我们要说的是，完全把哲学解消到各科学里去的，是机械唯物论者的企图。除机械论者而外，研究哲学的人都仍然把哲学当做一个独立的学问部门。虽然哲学可以应用到各科上去，各种科学的发现也可以帮助哲学的发展，然而哲学本身的研究仍是独立的。而在我们初学者，则不管它是解消在科学里也好，不管它是作独立研究的也好，我们的重要问题是要辨别哪一种才是正确的哲学。你以为解消于科学中，就可以算最前进、最正确的哲学么？然而为什么呢？解消到科学中这件事还不足以当做理由啊。所以，要辨别哲学的正确与否，还要到另外的方面去找标准，不是用一种混沌的科学帽子戴上就可以了事的。

正确的哲学，由我们一般普通人的标准来说，是要能够说真话的哲学，不麻醉人、不放烟幕弹、不设陷阱的哲学。但这样说自然是太空洞了，我们应该进一步说明，要怎样才算做说真正话的哲学。

以前说过，在哲学史上每一派哲学的发生，和那发生的时代总有着很密切的关系。每一派哲学家所要解决的问题，都反映着他当时社会上所发生的问题。同时我们又知道，我们当前的哲学也是和当前社会现实分不开的，而我们来学哲学，也是和我们的切身问题有很重要的联系。所谓说真话的哲学，就是对于今日世界的现实问题，能够指示我们去作正确的认识，对于我们所不满意的现社会机构，能够指示真正的改革的道路。哲学的“重要问题是在于改变世界”，正确的哲学，就是要真正能够担负起改变世界的任务的。如果离开现实问题，只叫我们去作纯理论、纯思维、纯逻辑的研究，那就是再来几个“合乎科学”的口号，再有几块

好看的招牌，也是不正确的。因为真话绝不能离开事实啊。这是第一点。

其次，说真话的哲学，是要有说真话的立场的。因为人绝不是谁都能说真话，而能说真话的人，至少是他所处的地位或立场要使他有这样说的可能。例如就国家来说，现在的帝国主义者，当他们侵略弱小国家的时候，他是不是能够公开地承认说，“我是在侵略别人”呢？当然不会。他们一定要说假话，说自己是为正义、为和平而战。这是有事实摆在眼前的！一个军阀或官僚，在私生活方面奸淫吃赌，无所不来，而在外表却要装得道高德重，对所谓社会的风化还特别表示关心的样子，这也是地位和立场要他骗人的。大抵站在压迫者的立场上的人，总不会说真话，而被压迫的、在挣扎中的劳苦的大众，他的立场是要说真话的。哲学不是超然的东西，每一派的哲学总代表着该社会的一定立场上的人说话。然而在表面上，哲学者都常常要自称是超于一切利害之上，为纯真理而研究。就单单这一点，已经是在说假话了。所以，在现在，能够明白地表明站在被压迫的民众立场上的哲学，是正确的。

以上两点，即第一不离开现实问题，第二要有前进民众的立场，是辨别正确哲学的标准。无论是挂着多么时髦的招牌，倘若不合乎这两点，都是骗人的。我们常常听说的实践，也就是指这两点而言，现在也常常有人说到理论不能脱离实践的话了。然而他们对于实践的解释，并不能合乎这两点。在他们的眼睛中，实践就只是实行的意思，也就是“做”的意思，把他们所想到的拿去实行、拿去做，就算是实践了。其实实行和实践是不同的，实行有种种的实行法，真正去努力改变世界固然可以算做实行、投机取巧、偷名窃利，也是一种实行。然而实践是单指前者，实践就是变革的实践，是真正努力去改变世界的行为。这样的实践是

不能不有立场的，因为压迫人的人，他需要的是保守，不是变革，只有被压迫的劳苦的人，才需要变革，才能够实践。而所谓实行，则是一个笼统的名词，没有包括着一定立场的意义，这和美国的实用主义是没有什么分别的。现在把实践当做时髦问题来谈的一般人，看不出实践和实用的分别，所以也不能够把美国的实用主义和实践分清楚。他们虽然在表面上表示要将它分清楚，而结果却还是混淆起来，例如叶青，不是曾经把美国杜威所说的话和实践论看做一致的东西么？

把握住了辨别的标准，我们就可以去找那正确的哲学，来作尽可能的精深的研究。到哪里去找呢？自然是在我们现有的各派哲学中去找。关于现有的重要各派哲学的代表著作，现在例举几本如下：

1.《哲学与科学》，张东荪著；

2.《哲学到何处去》，叶青著；

3.《现代哲学概论》，温健公编；

4.《历史唯物论入门》，严灵峰译；

5.《唯物论与经验批判论》，傅子东译；

6.《新哲学论集》，艾思奇著。

这几本书，不过是等于各派哲学的几个代表而已，并不是要读者完全按照这个名单来阅读。《哲学与科学》的著者张东荪，人人都知道是目前反对辩证唯物论最激烈的人。叶青是做过反对张东荪的工作的，他给新唯物论作过辩护者，可惜他只是把二三十年以前的旧货拿来作书斋式的研究，最近新唯物论在实践中发展的成果，他并不很懂。《哲学到何处去》是他的主要著作。第三、四、五是新唯物论方面的。此外我们介绍几篇散见于各杂志的论文如下：

1.《旧哲学的危机》，时事类编第2卷27期；

2.《叶青哲学往何处去》，读书生活4卷4期；

3.《中庸观念的分析》，申报月刊第3卷10期（收在新哲学论集中）；

4.《佛教与科学》，中山文化教育馆季刊1卷2期；

5.《认识论的暗礁》；

6.《主观真理与客观真理》；

7.《形式论理学与辩证法》（以上三篇系李石岑作，收在叶青所编的《哲学论战》中）；

8.《腐败哲学的没落》读书生活4卷12期。

像这一类带批判性质的论文，对于辨别力之养成也是很有关系的。有很多人自己觉得判断力不够，对于所读的书不能评判好坏，专门读书而不读批判的论文也是一个重要原因。上面八篇不过是比较重要的例子，读者阅读的范围不能仅仅限于这几篇，而应该随时找其他的论文来读。

四、怎样建立自己的哲学

现在我们来谈怎样建立自己的哲学的问题，有的人一定马上要被骇退了。“谢谢吧！”他们要这样说，“我们并不为了要做哲学家才来学哲学的。你在第一节里说哲学能指导生活，所以才一直耐心地听你讲到现在。目前的社会生活线太混乱了，把我们弄得茫无头绪，不知道向哪一方面走才好，我们想学哲学，为的是要凭它指引一个前进的方向，解决生活前途上的难题，如果哲学不能满足我们这要求，我们就要告辞了。什么建立自己的哲学，这问题请你向那些有大学教授欲，或想当隐士、做神仙的人去谈吧！”

对于这样的朋友，我们不能不声明：这是他们的误解。不错，

他们的意见是对的，我们在第一节里也曾说过。我们研究哲学的目的决不是为要创立什么新哲学。只有终日饱食无事的丧心病狂的读书虫才会勾心斗角地故意要干这种标新立异的勾当，我们一般生活中人，倒没有这般大的闲心。然而为什么竟要谈到建立自己的哲学的问题呢？这说来话长，要请大家平心静气地听我解释一番。

我们所谈的“建立自己的哲学”，和别人所说的“创立新哲学”是不同的。别人说创立新哲学的时候，他们的意思只是要说出一些新的东西来就完事了，至于这些新的哲学和生活有没有关系，他们可不管。他们简直把创立新哲学当做玩把戏一样，花样越新越好，只要骗得了人，自己就可以成家。他们把哲学看做一套逻辑，一套离现实生活很远的空理论。所谓创立新哲学，也就只是要把这套逻辑或空理论“展开”，从逻辑或空理论上找一些新鲜问题来谈谈，只要谈得成套，谈得成系统，新哲学的创立便算完事了。这样创立新哲学的方法，在我们这些离不开生活的人实在也只好向他们道谢一声，各自走开还清静些！

但是，我们不能因为骑了一匹病马走不成路，就以为世界上的马都不值得骑了。主张“创立新哲学”的人固然已经使我们头痛，但不要因此就以为我们用不着建立自己的哲学。记着：我们是说要建立自己的哲学，而不是要创立新哲学。创立新哲学，是等于书本子上的理论的空把戏。而说到建立自己的哲学，目的却是要给我们自己建立正确的哲学思想。我们需要能够在这混乱的生活线中，无论遇到什么事情，都有一个合理的看法；我们需要能够对于当前一切事情，都一贯地把握得到一个正当的态度。我们能说自己不需要这些吗？既然不能，那么，建立自己的哲学，也就成为必要的事了，因为我们对于一切事情的态度和看法，综合

起来，就是我们自己的哲学啊！

因此，我们要建立的哲学，就是能指导自己的生活，和自己的生活密切地结合着的哲学，它要能够始终一贯地贯串在我们的生活里，所以它也可以成套成系统，但并不是空理论空逻辑的系统，也不一定要挂起新哲学的招牌。

认清楚这一点，我们就可以讲怎样建立的方法了。

为要把我们的见解弄得更明显一点，不妨把那主张“创立新哲学”的人的意见拿来对照着说。首先要说的是：主张“创立新哲学”的人，他们所说的创立方法是要把“哲学史这套逻辑”（他认为哲学史就仅仅是一套逻辑！）展开，展开的方法是怎样呢？就是“只有熟读哲学史做深思的工夫，所以方法不是别的，在这里只有这三个：第一，思维；第二，思维；第三，思维。”（见叶青的《怎样研究哲学》）总括起来，创立新哲学就只要两样东西：一、一部哲学史，二、思维。这样就完了！

像这样就要创立新哲学，未免太简易了。只要有工夫，并且肯把自己紧紧地关闭在亭子间里，拿出“读死书、死读书、读书死”的精神来抱着哲学史思维、思维、第三个思维，就可以成家成派，天下还有比这更便宜的事吗？然而买便宜货是要上当的，我们不能不小心。要我们生活忙的人像那样去老守着亭子间，第一就没有工夫，第二就没有耐心，就算勉强找出工夫耐心地去把它“创立”起来，然而第三，所创立的与生活无关，仍是一种精力的浪费。

因此，我们要为自己建立哲学，方法就另是一种。我们必须打开亭子间的房门，走到街头上来。我们再要把似高妙而实糊涂的空洞思维尽力革除掉，把注意力多放一点在现实生活上。现实生活中我们遇到的各种非常丰富的事物，没有一样不可以成为建立哲学的材料。小到个人的生活问题，我们可以从这儿建立起我

们的人生哲学，大到民族国家所遇到的危险问题，我们可以从这儿建立自己的国家观或世界观。但我们不是要胡乱找任何的事件来做研究对象，我们还得要选择。我们不但要注意现实世界，并且还要在这现实世界中，找出我们生活实践的最主要的问题来做研究对象。譬如就中国目前的事来说，最重要的问题是民族危机的问题，我们就得把这问题有关的一切拿来研究。现在有人主张彻底忍辱，于是有忍的哲学，我们是不是赞成呢？如果不赞成，我们自己要用怎样的一种哲学来反对它呢？现在有人主张世界大同的哲学，以为被侵略也不在乎，和敌人实行“大同”好了。我们赞成不呢？如果不，那要用怎样的一种哲学来反对它呢？这都是值得研究的问题的例子。

但我们这样说时，恐怕会引起两点误会，不能不解释一下。

第一点，因为我们要注意眼前的现实问题，有人也许就以为我们把过去的哲学史完全不放在眼里，以为我们不赞成研究哲学史，这是一个难免的误会。我们决不是说哲学史全然无用，在以前第二节里，我们不是还讨论过研究哲学史及哲学概论的方法吗？我们不反对研究哲学史，恰恰相反，哲学史和哲学概论的研究，是研究哲学的最基本的一部分工作。懂得了过去的成果和过去的错误，我们现在的建立就可以省力得多，这是研究哲学史的好处。不过，研究哲学有研究的方法，研究而不用正当的方法，我们仍是要反对的。像已经说过的那种把哲学当做一套空逻辑空理论来研究的方法，我们就绝对不能赞同。哲学史决不是空逻辑空理论，哲学史上的每一派别或每种学说，都和它发生当时的实践问题有关系，它的任务也就是要去解决那些问题。哲学的历史，并不只是逻辑的发展（在形式上它是逻辑的发展），同时（在内容上）它也是人类社会发展的反映。研究哲学史，不是思维思维就可以了事，

还得了解各时代的现实社会情形，以及当时的哲学怎样解决当时的现实问题，这在以前已经说过，这里不重复了。

第二点，因为我们主张要针对着眼前的重要现实问题来建立自己的哲学，有人也许就以为我们只承认自己的哲学，而排斥其他一切的哲学了。这也是很容易发生的一个误解，如果这个误解和事实相符，那么，前次我们所讲的关于怎样辨别正确哲学的方法，都归于无用了。既然只承认自己的哲学，则别的哲学都是不正确的，还用得着什么辨别呢？幸好，这误解始终只是误解。我们建立自己的哲学，并不是要使自己和周围的一切完全隔开。世界上决没有完全孤立的人，也不能够有这样的人。建立自己的哲学，并不因此就拒绝别人的正确的哲学，不，我们一般人为自己建立正确的哲学，大部分的建筑材料，恐怕都要由别人的正确的研究成果中去找来，要想专靠自己的力量，是万万不行的！但我们为什么一定要说是“自己的哲学”呢？这是一个很重要的问题，让我们慢慢地解答。

我们从别人的研究成果里找到正确的哲学，于是就把它接受过来。但我们接受它，是像吃食一样，要能够把它消化，使它适合我们自己身体的应用，成为我们自身的一部分。我们不能像鹦鹉一样的把别人的东西背诵得出来就算，而是要能够把它变通地应用到我们自己周围的事物上，这样一来，别人的正确的东西才和我自己的思想有活的联系，使我不致于孤立起来，同时别人的东西也就可以说是成了我自己的东西。这样建立起来的哲学，就称为“自己的哲学”，也是毫无愧色的。至于那盲从别人，把别人的东西当做丝毫无活用余地地天经地义来死死地奉守着，那是所谓的公式主义，我们特别要提出“建立自己的哲学”的话，表示反对公式主义，表示任何正确的哲学，都不能把它死死板板地照

抄下来。

因此，我们把眼前的现实问题抬高，并不就是说过去的良好哲学成果对于我们没有丝毫用处。如果我们要把自己的哲学建立在稳固正确的基础上，我们就不能不遵守它。自然，要紧的是要能够活用，不是奴隶式地遵守。现在就可以举出两点最重要的来，作为我们研究现实问题时必须遵守的规律：

第一，自来哲学派别虽多，但里面对于世界的看法始终不外只有两种：一种是从静的方面看，把世界当做永远不变的东西，另一种是从动的方面看，把世界看做永远变化、永远发展的东西。但现在我们已知道只有后一种才是正确的观点。所以我们研究事物的时候，也不能不从动的方面看，我们要看出任何事物都有发生、发展和没落的过程，并且还会转变成新的事物。怎样才能看出它的运动和变化发展呢？方法是要追求这运动和变化的根源。一切事物运动的根源又是什么呢？我们都知道是事物内部的矛盾。所以，第一我们就要研究事物内部的矛盾，不要囫囵吞枣地把它当做整个一致的东西来看。例如我们读到世界大同主义，不要因为这是理想的完美世界，就把它的内部的矛盾（它是害处）忘了，因为民族问题都不能解决，那大同世界更完全是空想了。自己的民族还在受压迫的时候，要宣传大同王道，简直等于叫人做奴隶。再譬如，民族主义在目前民族危机的时候是应该提高了，但不要因为提高民族主义就忘记了民族内部的矛盾，我们要看出民族内部还有汉奸，民族主义的发展不单只是要对外来的侵略者抗争，同时也要消除民族内部的汉奸。所以民族主义并不是什么全民族的主义，而是必须站在真正挣扎的人们的立场上来说话的。

第二，自来哲学派别虽多，花样虽然千变万化，但始终不过只有两种倾向，是倾向唯物论或是倾向观念论，观念论是我们要

反对的，它把主观的东西（如空理论、空想、精神、心灵、生命等）过分地看得重要了，忘记了现实世界的情形。前面所说的公式主义，以及把哲学单看成一套逻辑的见解，就是太夸大了空理论的观念论，而世界大同主义，则是夸大了空想的观念论。这都是要不得的。但唯物论的倾向又怎样呢？它看重现实的问题，但如果只看见现实问题，而不能够分析现实内部的矛盾，如前面所举的民族主义，就是机械的唯物论。这也是要反对的。因此我们自己建立哲学的时候，一方面要反对观念论的倾向，一方面要反对机械的唯物论。从正面来说，就是一方面要看重现实问题，另一方面要研究现实内部的矛盾，和这矛盾所促成的变化和发展。这大部分已在前面说过，也不重复了。

这样一来，我们研究哲学的人也不能不研究政治经济方面的问题了。因为不研究政治经济的问题，我们就无从真正了解现实世界的一切。怎样研究政治经济的问题呢？这是一个专门的题目，我们不能在这里详细解答，在下面我们想就必要地方概略地说一说。

五、必须同时研究社会科学

我们学哲学，始终是抱着认识生活的目的，并且是要在生活中去建立自己的哲学，这在以前已屡次说到了。要在生活中去建立哲学，必须对于生活有真实的了解。要对于生活真实了解。一方面必须像前次说过的一样，随时注意观察各方面的生活情形，一方面就要懂得正确的社会科学。不懂得正确的社会科学，我们的观察就是茫无头绪的，我们的哲学也将是空洞的。

所以，学社会科学就是为要帮助我们认识社会生活，由此也可以建立起健全的自己的哲学。

有人以为，建立新哲学的方法，就是要思维，思维，等思维有了结果，然后拿这结果去求证于科学。那么，学社会科学的目的，照这样说，也不过是为要给思维的结果做一个证明而已，并不是最重要的东西，这是一种观念论的见解，是我们要反对的，这种见解以为自己的哲学尽可以由头脑里空想出来，而不必先从认识现实着手。如果你老老实实地照这样来做，迟早会使你变成一个书呆子，得不到活的哲学。

我们学哲学，切不要把社会科学看轻了，正确的社会科学，是我们认识现实社会的利器，要认识了当前的现实，才可以知道要建立什么样的哲学。因此，我们要把社会科学的知识当做我们建立哲学的基础之一。

学哲学必须兼学社会科学，这是没有疑义的了。

这里成问题的，只是我们是否有功夫来兼学社会科学呢？很多人都这样怀疑过。一般在生活中挣扎的人，余暇的时间是很少的。不管你求知的欲望多么强烈，事实条件却不允许你充分地去读自己认为应读的书，也是没有办法的。单单学哲学，已经是不容易了，还要加上社会科学的重担，恐怕没有人能挑得起吧？

当然忙于生活的人，对于这事多少是要有点头痛的。但天下没有全不费力的事，如果我们要图舒服，那就根本可以不必谈。倘若我们决心要使生活严肃起来，要努力去认识生活，那就不能不设法解决困难。而实际上这也并不是全然不能解决。只要我们不是真的没有一点时间，只要我们有一点自修的工夫，都可以拿来应用。譬如一天能有这么一小时，那就可以最低限度地读几本社会科学的书了。

这样，学哲学又兼学社会科学，真正的主要问题只有一个，就

是怎样利用很少的自修时间来获得最多的知识。在这里，书籍的选择最为要紧，我们要找到几本最适当最正确的书，数目要尽可能的少，而包括的要尽可能的完备，要在最低限度的几本书里，包括着所有的必要的社会科学的知识。这个理想，自然是很不容易做到的，但我们要尽可能地做到。

我们所要学的社会科学的必要知识，至少包含这样的两方面：（一）社会科学的一般知识；（二）政治经济学。关于社会科学的一般知识方面，又可以分作几部分：第一我们要知道社会发展的根本法则；第二要知道社会进化的历史（或简称社会进化史）；第三是西洋史和中国史，至于政治经济学可以说是社会科学的基础，通常就简称为经济学。

现在说到书籍方面是：第一，研究社会发展的根本理论，是要知道社会的变化运动的法则，以及这变化运动的基础，最低限度要读一本《唯物史观解说》（李达译，Corter 著），这本比较简单。在前几节里，我们曾介绍过的《历史的唯物论入门》，后半部也是属于这一方面的，可以参看。第二，社会进化史，是把前面的社会变化法则应用到人类的历史上的研究，在这里，我们可以更具体地知道社会是怎样变化，人类是怎样由野蛮时代进化到文明时代，以至于今日最高度文化的社会。书籍可读的有蔡和森著的《社会进化史》，短篇文章可看的有《时事类编》第 2 卷第 28 期的《何谓原始社会》及《同志》第 3 卷第 2 期的《何谓氏族社会》、第 3 卷第 17 期的《前资本主义社会发展的规律性问题》。第三，研究西洋史和中国史，我们才可知道过去历史发展中的一切具体事实和变化的情形，因此也才能够明了现在的一切的来源，在西洋史方面，有王纯一编的《西洋史要》可读，如嫌太多太深，可以改读陈翰笙编的《人类的历史》和陶秉珍译的《人类史话》。中国的历史，中国人大致都是很

知道的，著作也很多，但用正确的理论来著的中国史，却可以说没有。在这里我们只能介绍前面已介绍过的《中国社会发展史》（沙发诺夫著）。虽然这一本偏重在经济构造的问题上，而对政治方面没有怎么说到，但读者自己可以平素所知道的中国史事来参照着读，一定能够有所得的。还有李鼎声著的《中国近代史》，也是很需要读的。为节省读者的时间起见，不能再介绍其他的书了。最后，关于经济学方面，内容最完备的，要算最近出版的《新经济学大纲》（沈志远著）。如需要读通俗的入门书，可先看 Dikstein 著的《经济学 ABC》和《读书生活》上的《经济讲话》。

以上一共是九本书，三篇短文章。这可以算是最少限度了，在时间很少的读者看来，也许还会觉得多吧？例如每天用一小时来读，全部读完就得要半年的工夫，看起来，也不算短了，但如果我们把它当作进学校读书一样，那么，半年毕业一个科目，也不算慢了，和以前所提出的哲学书目一起算起来，我们只要坚韧地读一年，就可以有一个完备的哲学基础了。

怎样才能开始读呢？

先学政治经济学吗？还是先读哲学呢？这是不久以前曾有人论争过的问题。像主张专用思维来解决哲学问题，而忽视现实生活的人，当然也就主张先读哲学了。为什么？因为社会科学不过是用来给思维的结果作一个证人而已，先思维好了，然后来“求证”一下，就万事大吉！所以只要先读哲学就行了。但我们不能这样，我们的哲学要和社会生活有密切的关系，不能空空地从头脑里幻想出来，因此也不能离开社会科学的认识先造作出那种思想的空想，我们认为最好的方法，是掺杂着同时并进。这自然要有适当的次序才行。在我们读完了哲学史的书籍以后，就可以读

社会发展的根本理论方面的书了，而在我们读哲学史的期间，也可以读一点社会进化史和西洋史的书籍，这在以前讲怎样读哲学史和哲学概论的问题的时候，我们所排列的书籍的次序，就是依着这一个原则的。至于政治经济学，倒可以在最后来读。

这是单就书本子上来说的！当然还不够。我们如果死抱着书本而不顾到其他，那即使读的次序很多，所得到的始终还是一部书本的死知识，不能够活用起来，要紧的还是随时观察现实的生活，随时把书本上所学到的应用到社会当前发生的一切事情上去。随时试着用我们所知道的去解释这些事情，如果解释不了，还得要随时留意好的杂志文章，因为杂志文章常常能反映当前的问题的。这就需要读者自己注意选择，我们不再讲下去了。

思想方法论*

（1936.11）

第一章　方法论和思想方法论

一、改变世界的方法

如果我们要举出人类生活的最大特点，那么，第一就是能够不断地改变自己和改变世界。人类自己的生活是社会生活。从最初有人类起，一直到现在，人类已经把自己的社会大大地改变了若干次。社会科学告诉我们，人类最初有极简单的原始共产经济社会，然后又有奴隶社会、封建社会，在现在，我们的世界上有着烂熟的、将近崩溃的资本主义社会，而新的更高的社会也已经萌芽了；中国的社会呢？还停留在半封建的状态里。就人的能力来说，近于原始的人类用标枪打猎叉鱼，进步一些的人类能用钓竿、用网、用弓箭，比用标枪更容易达到目的；现代的人能够用机械化的大渔船、用枪，渔猎的能力就更大了。人就是这样不断地改变自己的生活和能力的。

人类为什么能够改变自己？因为人类能够改变世界。人类把

---

* 出版于1936年，系张仲实主编，生活书店出版的“新中国青年文库”的一种。1940年（重庆）生活书店已出版发行9版。1945年抗战胜利后，生活书店又出版发行6版。1949年，上海生活·读书·新知联合发行所（三联书店），又一次再版。冀东新华书店于1949年也再版翻印过。

世界上的东西改变了，使它适合于自己的需要。木头是生在大树身上的，人类把它砍下来，加上刨锯的工夫，把它变成弓、箭、桌椅。铁矿是埋在地面下的，人类把它掘来，加上熔、炼、锤铸的工夫，变成刀、箭、枪炮。世界上的东西就是这样被人类改变了，变成供人应用的东西。人类有了弓箭，能力就比徒手的时候增大，有了枪炮，自己的能力又比用弓箭时候更大。因此，人类改变了世界，同时也就改变了自己。

有人说，动物也会改变世界，蚂蚁可以把硬土筑成松巢，蜜蜂可以在树上结起蜡窠，这也不能不算是把世界上的东西改变了，变成供自己应用的东西。是的，好像人类以外的动物也能改变世界了。但在实际上，这种改变，和人类的改变是大不相同的。人类改变世界，是同时改变自己，同时使自己的能力进步。人类把木头制成弓箭时，他就不再倚赖徒手的能力了。徒手的人遇到猛兽是一定死的，但有弓箭的原始人就可以杀死猛兽。人类的改变世界，是不断地在进步，绝不停止在现状上，动物的改变却不是这样的。蚂蚁蜜蜂始终只依赖着它们生来的能力去生活。它们的工作不能超出生来具有的能力之外，它们生来会筑巢结窠，也就永远只会筑巢结窠。蚂蚁和蜜蜂绝没有一天会把它们的巢筑得更坚实一点，绝不会用另外的材料来筑它们的窠。它们始终保持着生活的现状，所以不能改变自己，也不能够真正改变世界。

蜜蜂蚂蚁的窠巢始终是那样的窠巢，人类的住处却从洞穴进到草房，由草房进到木造屋，由木造屋进到石造屋，由石造屋进到现在的钢筋水门汀大厦。

改变世界要有一定的改变方法。要把木头变成弓，变成桌椅，刨、锯、削、磨，就是不可少的方法，要把铁矿炼成纯钢，熔、炼、锤、铸就是必要的方法。建筑房屋要先设计、制图，再打地基、搭

骨架，最后才砌墙、盖瓦、装修、粉饰；采矿要先探矿、测量，最后才开掘。每一件事情都得要依着一定的方法去做，而且非依着一定的方法做不可，方法不对，改变世界的目的就达不到，甚至于倒把事情弄坏。把木头放到熔炉里，只会产生灰烬，绝不会成为桌椅；把铁矿拿去刨凿，铁矿依然是铁矿。要改变一样东西，就必须依着那件东西所适合的方法去做。美国某省有一次要建筑一座大铁桥，请一位最有名的工程师设计，建筑起来的时候，预定是至少五十年可以保持不坏，然而在三年后忽然发生破裂，详细检查的结果，就发现工程师设计的时候偶然算错了一个数目字；这表明方法中有了些微的错误，也足以把事情弄坏。社会革命也是一种改变世界的行为，革命的方法如果有太左或太右的错误，反而会走上反革命的道路。

人类的特色，就在于能够用各式各样的方法去改变世界。蚂蚁只会在土里筑巢，遇到了硬石头，它就没有方法得到居住的地方。人类会用茅草盖房子，也会用瓦盖房子，现代的人类更会用钢筋水泥盖高楼大厦；人类不但在改变世界，并且连方法也在不断地改变或改善着。人类发现自己的方法有错误的时候，还能够随时改正。

现代的人类社会，是在大变革的前夜里，生活在这样的社会里的我们，每一个人都能够感觉到周围世界里的混乱、动摇和苦痛，在中国，我们更身受着帝国主义者侵略的痛苦。如果我们自己不是压迫者或侵略者的帮凶，我们就担负着改变世界的任务：我们要攻破这混乱和苦痛的现状，把侵略者打倒，以争取民族解放。怎样去完成这一个任务呢？这也是要有各式各样的方法的，每一个人要因着他们生活地位和能力的不同，而采取各种各样的适当的方法。不一定要大家都用政治家的方法去行动，也不一定都要

学军事家。在民族解放运动中，各种人有各种人的作用和“岗位”，因着作用和岗位的不同，所采取的适当的方法也常常有差异。

这本小册子所要讲的是思想方法的问题。我们是把改变思想也当做改变世界的行动的一种类，我们在这里是要讨论：思想是怎样会走错路，我们要用什么样的方法去改变它，才能够很适当地使它走上正轨？

二、世界观和方法论

正确方法是怎样得来的呢？是不是人类的头脑里凭空想出来的？决不是！应用方法的主人虽然是人类，但方法的本身，决不是依着人的意思随意决定，而要依着事物本身的性质来决定的。譬如，要从木头里炼出铁来，就显然是行不通的方法，因为木头本身的性质，就不会有产生铁的可能。就是用铁矿炼罢，也仍是要依着铁矿本身的性质来决定的，铁矿要在1000℃以上的热度才能熔化，因此炼铁的方法就要用1000℃以上的熔炉，要想在1000℃以下炼出铁来，也就是不可能的事。又譬如说，社会不好，一切都呈现出腐化的现象，我们要把它改造好，用什么方法呢？社会的本身是要向着更高级的社会发展下去，那么，我们改造社会的方法，也只有促进它的这一种发展，如果我们不依着它的这一种性质去做，却想凭着自己的头脑的空想，设计出一个理想的社会来使它实现，那也是绝对要失败的；在人类历史的过去时代里，就有过很多空想的社会改造家，没有一个曾经是成功的。

每一件事物都有它自己的特性，每一件事物的变化，都因着它本身的特性而显现出一定的法则。要改变一件事物，必须要看清楚它的特性，巧妙地利用着它本身的变化法则，来决定一定的方法，这样的方法才会正确，才会使我们成功。

在决定方法的时候，你必须要有一定的认识。你必须要知道了这事物的性质，你才能够知道怎样利用它，改变它，你对它认识得愈清楚，就愈更容易得到正确的方法，你在改变它的时候就愈更如意，愈更容易达到目的。对于事物的认识，就是方法的基础。有了正确的认识，在方法上也就容易获得正确的见解。明白了铁矿的熔解点是1000℃以上时，就了解要用1000℃以上的熔炉去炼铁。明白了中国民众生存的最大威胁是东亚野心国的侵略时，你就知道为中国民族求出头的方法就只有走抗敌的一条路。

世界上的事物是无限地多种多样，各种各样的事物又都有着那各种各样的特性和法则，那么，我们不是同样要用无限地多种多样的方法来对付一切事物了吗？就单拿我们的思想来说，同是思想，也有各种各样的表现，我们的思想有的应用在社会问题上，有的应用在科学上，有的应用在政治上，有的应用在日常小事或者算盘上，同是科学上的思想，应用在数学上和应用在生物学上就大不相同，也都是各有各的特性和法则，那么，说到思想方法，我们不是也要依着这各种各样的表现而有无限地各样的方法吗？要是这样，我们这本小册子怎能讲得完呢？

不错，对付各种各样的事物，我们要有各种各样的方法，如果我们的方法不能跟着事物的特性而有适当的变化，这一定是行不通的。但这并不是说，各种各样的事物中间就完全没有共同性和共通的法则，也不是说，我们对付事物的各种各样的方法中间不能有共通点。用人来做比喻说，在中国，现在有当兵的人、有农人、有工人、有知识分子、有店员学徒，这也算是各种各样，他们的处境、性格、见解、情绪，也各有各的特点。但这并不能够遮盖他们中间的共通点，他们都是中国这半殖民地社会里的人，而且都是较下层的受压迫者。他们求生活和求解放的方式是多样的，

有的掮枪、有的耕田、有的摇笔杆子，但这也不能遮盖了他们中间的一个共同的求解放的方法：民族抗敌的联合战线。就整个的世界来说，一切事物虽然各有特点，但它们中间也是可以找到共通的法则的。譬如说，我们承认一切事物都有变动，不管它们变动的形式是怎样千差万别，然而会变动这一点总是共通的。

是的，世界上的一切事物中间还有着共通的总的法则，我们对于这法则是可以获得一个总的把握或认识的。这一个总的把握和认识，就是我们的世界观。

前面说过，对于一个事物的特性，我们有了正确的认识时，那么，在方法上我们也有了正确的认识。我们可以把这认识作为基础去决定正确的方法。我们对于整个世界的总法则有了正确的认识，那么，我们在改变世界的时候，也有了总的方法的基础。换一句话说，我们的世界观，同时就是我们的方法的基础，是总的方法的理论，也就是总的方法论。

三、思想方法和行动的方法

前面所说的方法，好像只是指行动的方法，也就是怎样去改变世界，怎样去控制周围事物的方法。思想方法是不是包括在这样的方法里面呢？

我们知道，思想也是世界上的一件事物，它和别的事物不同的地方，就在于它是属于我们主观方面的东西，思想是我们自己的，我们自己是用思想来认识周围的一切，我们的思想是其他一切事物在我们头脑里的一种反映，因此我们说到思想，总觉得它和一切事物是站在对立地位的。思想和事物的对立，就是主观和客观的对立，也是精神和物质的对立，哲学上也称为意识和存在的对立。但对立虽然是对立，思想本身仍不外是整个世界的事物

中之一种。我们对于自己的思想，仍是能够设法加以改变和控制，就像我们对于事物一样，如果总的方法论能够教给我们怎样去改变和控制事物的理论，那它同时也能教给我们怎样去改变和控制思想的理论。因此，我们的世界观，不但可以成为行动的方法论，也可作为思想的方法论。在这一点，思想的方法论和行动的方法论是一致的。

有人把思想方法论和行动的方法论完全分开。以为思想方法论的目的只在乎使我们学得一种巧辩的方法，使我们能够巧妙圆滑地应用思想，使我们获得一套有系统的思想，只要在思想上说得圆满就行了，至于这思想应用在实际行动上有什么效果，那是可以不问的，因为行动上的效果，是属于行动方法的范围。张东荪先生把说话的法则和事实的法则分开，以为说话的法则只要把话说通，至于所说的话，可以不一定要合乎事实。这就是把思想方法和行动方法完全分开的一个好例，因为他所说的说话法则，就是指一种思想方法论，而事实法则就是指行动的方法论。这种分开是不是对呢？凡是有点实际生活经验而不肯读死书的朋友，一定要说这是不对的。

我们的思想的可贵处，就在于它能够把事物的真理，反映到我们头脑里，使我们对于事物有正确的认识；有了正确的认识，我们在改变事物的行动中才有正确的方法，这是前面已经说过了的。怎样才能够把事物的真理反映到我们头脑里，使我们获得正确的认识呢？这就要靠有正确的思想方法。正确的思想方法所指示我们的东西，结局一定要能够转化成正确的行动方法。如果一种思想方法不能够给我们获得正确的思想，不能够使我们获得改变事物和控制事物的真理，那么，即使它所产生的思想是多么圆满，多么合理，多么有系统，然而始终不是事实的真理，而只是空洞的

文字游戏，这样的思想我们怎能说它是正确的呢？放下正确不正确的问题不讲，我们整天忙于生活忙于斗争的人，对于这种空费心力的思想，也是一点不需要的，不但不需要，而且还有害，浪费心力就是一种损害。我们所需要的思想方法，不但不能和行动的方法分开，并且还要用行动来做它的正误的规准，如果它所给我们的认识，应用到行动中时有了错误和失败，那么，这种思想方法也是不正确的。这就是要用实践来检证真理。

有了上面的这些理由，我们就知道思想方法论和行动方法论（行动的指针）是分不开的，在我们讨论思想方法论的时候，这是必须要顾虑到的一点。但为着叙述的便利和这本小册子题目的限制，我们是把思想方法论划作一个单独的部分来讲述了。这也不是不可能的，只要顾虑着上述的一切。因为思想虽然是整个世界中的事物之一，虽然和人类的实践行动有那么密切的联系，但它在总的法则中仍有着自己的特殊性。如果把我们的世界观作为思想方法论而表现出来时，我们认为是有许多新的东西可以谈到的。

第二章　本体论和思想方法论

一、根 本 问 题

在现实社会里，人们所处的地位有多种多样的不同，各种人的世界观也因此是极不一致的。举日常的例子来说，在社会上经历过一些事情，吃过一些苦痛的人，会觉得世界是变动、冲突、争斗、成功与毁灭的总汇；而在那生活在寄生的环境里，过着悠游岁月的人的眼里，世界却好像是没有忧虑的，为着人的幸福而造成的一样。宗教家说这世界上有神灵主宰，全世界受苦的人都是

生前有罪的，所以世界是一个赎罪的大场面，观念论者说世界的一切都是一种心灵作用的表现，唯物论者却认为世界的惟一存在就是物质，心灵、精神等都不过是物质的附属性。形而上学者把世界看做固定不变的东西，辩证论者认为一切皆变，这多种多样的世界观，不但性质不同，而且常常是完全相反。世界只有一个，而人们对它的看法却那么多，难道这许多的看法都是世界的真相吗？当然不是。一个世界只有一个真相，世界观如果太多了，那一定只有一个是正确的，而其他则是错误的。

如果我们的总的世界观是认为一切皆变的，那么我们运用思想，研究任何事物的时候，也一定把它当作动的事物看，如果我们不承认世界有变动，那我们也要用不变的方法来解释事物，如果我们认为世界是赎罪的世界，那我们对于每一个人的苦痛都要用罪罚报应的方法来解释。这就是世界观和思想方法的关联。

世界观和思想方法有这样密切的关联，各种各样的世界观，就形成各种各样的思想方法，世界观的错误，也就是思想方法论的错误。我们的世界观并不都是正确的，因此我们的思想方法也不会常常正确。思想方法论就是关于思想方法的理论，这理论任务，是要辨别什么是正确的思想方法，什么是错误的思想方法，让我们可以依着这理论的指示，去克服错误的方法，走近正确的方法。

在目前，大多数的人都知道辩证法唯物论是最发达最正确的世界观和方法论，也就是最正确的思想方法论，这本小册子的主要内容就是要对这种方法论给与一个解释。但这种方法论是过去几千年来哲学发展的最高成果，它是克服了过去哲学中的错误的世界观和方法论，并熔化了其中的合理的东西，才达到今日的成果。现在的我们，对于这最高的成果还不能够充分地把握着；现在的我们，在思想上还有很多旧的错误的世界观和方法论的残遗。

要克服这些残遗，不单只是接受了新的正确的方法论就够了，还得要对旧的东西也有一个新认识，看清楚它的错误在什么地方，看清楚怎样去克服它的方法，因此，当我们解说那最高的思想方法时，需要同时把错误的世界观和方法论加以解说和批判。虽然因为篇幅的限制，我们只能做得极其简略。

从来哲学上的最根本的问题，是物质和精神（或思想和事物，意识和存在等，都是一样）的关系的问题。世界的根本是什么？是精神吗？物质吗？是物质产生精神，还是精神主宰物质？主张物质先于精神的，是唯物论；主张精神主宰物质的是观念论。这问题也叫做本体论（即世界的根本体质）的问题。它既然是哲学上的根本问题，当然也就是整个世界观里的根本问题了。因此我们的思想方法论的讨论，就先从本体论上谈起。

二、观念论和思想方法论

先谈观念论罢。我们要尽量地谈得通俗一点。

近几年来，中国一般知识分子的谈话中，新产生了许多的名词，其中有一个和观念论很有关系，我们不妨拿来助助谈兴。例如我们有一个朋友，他做事太任性，人家供给他的意见，他不采纳；他有错误，自己却不肯认错，也不接受别人的批评。这种人，我们用什么话来形容他呢？在旧时，我们一定说：这人是“太固执成见”。更早的时候，也会说：这人是“刚愎自用”。然而近几年来，我们却有了一个新的名词来形容他。我们会说，这人是“主观太强”。

为什么能够用这一个新名词呢？

我们要先解释主观的意义。主观是和客观互相对待的名词，如果要做一个比较粗略的解释，那么，我们可以说：主观就是指自己本身，而客观就是本身以外的一切。我对于我自己，就可以称

为我的主观。但这名词也不是单指个人而言。例如一个团体，这个团体要做一件事情，它本身必须要具有做的能力，这种能力，我们也可以称做“主观的能力”。而这团体本身以外的一切，我们就称做“客观环境”。

因此，所谓主观太强，意思是说自己本身太强顽，而把周围的一切全都不放在眼下。“固执成见”或“刚愎自用”都是自己本身太强硬，不把别人放在眼下，都可以包括在主观太强一个名词之内。“主观太强”，是不是对呢？做一件事我们只知道固执自己本身的成见，只知道追求自己的目的，把别人的意见完全丢开，把一切周围的困难全然不放在眼下，这种态度是不是对呢？我们一定要说，这是不对的！做事情，成功不成功，周围环境中具备着各种条件很有关系，如果全然没有成功的条件，而我们却只知道蛮干，那是要遭失败的。中国旧时有一个“水中捞月”的比喻，可以用来做一个说明，水中根本没有月亮，如果我们只注意自己的幻觉，硬要到水中去捞，不是终于要把自己的性命送到水中去么？自然，无论做什么事情，勇敢是要的，这就是说自己本身的强硬是相当有必要的，自己不勇敢，那即使客观环境里有了成功的条件，也不敢去追求；但勇敢到全然不顾客观环境，也是不对的。又，自己的意志，自己的主张是要能够努力去求实现，不能努力去求实现自己的意志和主张，那就永远没有成功的一天。但同时，个人的观察，常常有不完全的地方，如果太固持自己的意见而不虚心采纳别人的意见，也是不对。总之，主观方面相当地强硬，在做事时候是很必要的事。然如果过分抬高了主观，完全抹杀客观的一切，那就不会有成功的可能性。

说了这一篇，和我们要讲的观念论有什么关系呢？有的，观念论现在已经被我们抓着要害了。过分夸大了主观的事物而抹杀

客观的事物，这就是观念论的根本特征。

为什么呢？这自然要作进一步的解释。

我们还要精密地解释一下主观的意义。由上面所说的一切，我们大致可以看到：所谓主观，严格地说起来，并不是简单的自己本身，而是指自己的理想幻想，自己的意志和意见，以至于自己的勇气和力量。“刚愎自用”和“固执成见”，都是太固执自己的意志和意见的意思。一个团体的主观，就是指这团体的理想目标和实行力量。理想、意志、意见、力量等等，总括起来说，都是关于精神方面的东西。因此，所谓主观，严格地说也就是指精神方面的东西，而所谓客观，又恰恰相反，是指一切物质方面的东西。主观太强，就等于说太夸张了精神方面的东西，而抹杀了物质的东西，这种情形，正是观念论的特色。

前面对于“刚愎自用”、“主观太强”的解释，是就行动的方法或做事的方法方面说的。我们所讲的是做事“固执成见”，或做事“主观太强”。若当作思想方法论来看又怎样呢？那也是一样的。当一个人研究一个问题的时候，如果他把自己主观的成见看得太重，把客观的事实轻视不顾，这就可以说犯了观念方法论的弊病。如果观察一件事物的时候，他把空理论或公式勉强拼凑，而不从事物本身去分析，忘却了事实的活的法则，这也算是陷入了观念论方法论的陷阱了。就是那表面上抬着唯物论的招牌的人，如果他观察当前的事件时只知道把几十年前的唯物论者的话引用说明，而不知道做活的分析时，这也不是真正的唯物论者的思想方法。最后，用联合战线内的事情来说，如果有一些人提出一种主张，站在唯物论上说是有很多理论错误的，然而对于联合战线却很有益处，那我们要用什么方法来评价它呢？为着客观的实践的利益，我们应该站在联合战线的尺度给与相当好的评价。如果忘

却了这联合战线的意义，专门只知道在理论上去和它辩难，那么，即使你的理论是真正新唯物论的理论，但因为忽视了客观实践的意义，也仍然是太拘持于主观见解，仍然有观念论的气味。

三、机械论和思想方法论

现在再谈谈机械唯物论吧。这一种唯物论也是不正确的唯物论。

凡事都有反面，一方面有“固执成见”的人，另一方面又有完全不知道什么是成见的人，没有成见到了极端，就成为“毫无主见”，“随风倒”，甲说依甲，乙说依乙。自己就有主张，也丝毫不能坚持，一遇到些微困难，就马上停止前进。这和“固执成见”的人恰恰成了正反面。有时我们也说他是动摇，是“意志不坚定”。

不但个人有这种情形，就是团体、国家，也有这种情形。例如说，因为环境不好，就把团体的主张完全放弃，甚至于投降了敌对的势力，或者如敌国把坦克车飞机之类开来吓一吓，就不顾一切地弃甲曳兵而走，这和个人的“随风倒”，是一样的情形。

“随风倒”的主要特征，就是把自己的主张，自己的力量完全抹杀，把周围一切的势力看得过分地重要了。自己的力量和主张等，我们在前面叫做主观的东西，周围的一切，我们叫做客观的东西。因此，用带书本子气的话来说，“随风倒”就是完全看不见主观的东西，而只看见客观的东西。

在这里，我们要注意了。随风倒的人，我们说他们是毫无主见，或抹杀自己的主张。其实要认真说起来，也不能说他们完全没有主张。“随风倒”不正是他们的主张吗？“没有主见”就是我的主见！他们可以这样说的。没有主张正是我的主张。屈服在周

围的势力之前，完全顺利才前进，有阻碍便马上停止，这也正是我的主张。总之，让客观的东西来决定一切，就是我的主张了。这种主张叫做绝对的客观主义。

绝对的客观主义，正是机械唯物论的一种啊。

为什么呢?

机械论的唯物论也是一种唯物论,因此它把物质看得很重要。我们知道，客观的东西也就是物质的东西，所以机械论的唯物论也很重视客观的东西。客观的东西很重要，是不错的，凡是唯物论者都这样相信。然而机械论者的眼睛有点昏花，他的瞳子里映进去的客观的影子太大了。于是觉得世界就只是这一个客观的世界，把自己的主观忘记得干干净净。他看见风可以把草吹倒，就以为也可以吹倒自己，不知道自己如果努力站稳一点，也可以有一点对风抵抗的反作用，而不至于倒了。他看重了物质，但因此就完全忘记了人类的精神作用。他只知道精神是物质的一种性质，是从物质中产生出来的，却不知道物质产生了的这种精神，也能够反过来对物质发生反作用。

受够物质压迫（如经济环境的压迫)，常常会养成一种刻苦强干的精神，养成了这种精神，就可以反过来克服物质的压迫。机械论的唯物论只看见前半，看不到后半，他只看见物质的压迫能使人刻苦忍耐，于是就以为刻苦、忍耐、屈服，是被压迫者不可挽回的命运。譬如说，我住的地方是某国人的势力范围，因此我的一切言论行动，都得要表示和某国亲善。这样的见解，正是客观主义的见解，也就是一种机械唯物论的见解。

这样来解释机械唯物论，有人也许会以为太过火了一点。因此世界上的机械唯物论者并不都是这样怯懦的人物，法国十八世纪的机械唯物论者还是革命的思想家，现代的机械论者布哈林还

是俄国革命的领袖人物之一。是的，这是不能否认的事实，但机械唯物论里包含着屈服妥协的要素，也是同样不能否认的，布哈林的思想就常常表现出妥协主义和折衷主义的色彩。

在思想方法论上，机械论的表现是，对于每一件事物的认识，只注意到客观方面的说明，而没有注意到主观方面的研究。例如抗敌的问题，只知道在敌人的武器和我们的武器的比较方面研究，而完全抹杀了自己的民众的抗敌热情的作用，结果是看见敌人的武器太强，认为我们只好屈服了。这就是太夸大客观事物而忽视主观力量的错误，这正是一种机械论。说得更浅显一点，机械论的方法论是只注意到一件事物的外部条件的研究，而忽视了对事物本身本部力量的研究。例如有人以为中国社会最近百多年来的变化，完全是受帝国主义之赐，而忘记了在这帝国主义的侵略刺激之下中国的社会层自身的种种变化。这就是所谓外烁论。这一种理论的实践的归结，是认为要解决中国的问题，只有在世界的问题解决之后，中国在现在只有等待和忍受而已。这不也是充分地表现了机械论的特色了吗？机械唯物论谈到这里为止吧。

四、新唯物论和思想方法论

仍然从做事说起：世界上人才不齐，有做事能干的人，也有不能干的庸碌者，怎样才会成为能干的人呢？

能干就是能做事，也就是能把事情推动起来。要能够推动一件事，有两个不可少的条件。第一，做事的人必须把这件事看得很清楚，从这事的一切内容起，一直到做的方法，都要弄得明白；这叫做有把握。有了把握，就可以去干，然而要干起来，却得要有第二个条件，就是要努力、坚决、有勇气。单只能努力，看不清楚事情，那就是瞎碰，瞎碰有时也许会把事情偶然碰成功，但

十有八九是要碰到阱坑里去，这是干而不能。能够看清楚事情，若没有勇气坚持着去做，或者精力不佳，不能贯彻所做的一切，成功也不会那样便宜地到来，这就是能而不干。干而不能和能而不干，都不足以把事情推动起来，所以必须要两个条件具备，才算是能干。

干而不能，徒然有一身的蛮勇，勇气的发挥，不会得到一点真正的效果，因为它是只看见自己，看不清楚周围的一切，主观方面倒很强了，客观方面的认识却被忽视，这错误和前面说的观念论是同类的。能而不干的人，虽然能把周围的一切看得清楚，但自己的力量却提不起来，不能去斗争，不能去打破阻碍，眼看着很有把握的事情也会失败下去，这是只看见客观，而疏忽了主观的结果，可以归入前面所说的机械唯物论一类里去。现在要说的新唯物论，或辩证法唯物论，是和这两者都不同的。

能干的人，第一要把周围看清楚，这是他做事的基础；没有这基础，也就没有他自己的力量。换一句话说，要认识清楚周围以后，他自己的真正力量才会产生出来。也就是说，主观的力量，是从客观的基础上产生的。然而，客观的基础有了，主观的力量具备了，这时要紧的就是要把这力量发挥出来，才能推动事情，这时主观的力量就要特别着重了，事情的成功与否就全靠了它，这叫做主观的反作用，也可以说是主观和客观的对立和矛盾。

新唯物论就是能干的哲学，它把客观世界看做基础，认为主观的一切只是从这基础上产生的；但同时却也不能忽视，主观对于客观，有很大的反作用。若照前面说过的，把客观的东西作为物质看待，把主观的东西作为精神看待，那么，物质和精神的关系在新唯物论者的眼中就是这样的；精神是物质的产物，同时精神对于物质也有反作用。精神和物质本来是统一的（因为主观是

从客观产生），但同时又和物质对立着、矛盾着、反拨着。

这是新唯物论在本体论上的根本见解。

有人一定要反对说："如果新唯物论就是能干的哲学，那么，古往今来能干的人很多，难道他们都是新唯物论者么？但世界上的英雄伟人，虽然成就了很多的事业，谁也没听见他们主张过什么新唯物论，新唯物论只是最近几十年来才有的啊。"

是的，如果照普通的见解来说，那么世界上每一个英雄伟人都是最能干的人，因为他们做了很大的事业。罗斯福做了大总统，还不能算能干吗？墨索里尼能把意大利全国力量拿去侵略阿比西尼亚，还不算能干吗？但我们今天要把能干两个字的意思限得严格一点。我们不能拿哪个人所做的事业的大小，来评判他是否能干。却要看他所做的一切，是不是能够充分地以客观事实为基础。不能以客观事实为基础的人，即使干得轰轰烈烈，始终仍不免有点瞎碰，不能算是彻底的能干。罗斯福虽然做了大总统，但他要用复兴政策挽回没落的资本主义，和客观事实的发展不合（因为资本主义是必然要没落，无法挽回的），事业虽大，终于失败，这不是真正的能干；墨索里尼想用侵略来挽救意大利的危机，毛病也正相同，至多不过把危机延缓些时，并不能从根本解决。

所以，要照我们现在严格的标准来说，世界上的英雄伟人，不一定就是真正能干的人，真正能干的人是今日的新唯物论者，即使他们不是普通的英雄伟人，也不失其能干。因为新唯物论是唯一能干的哲学，新唯物论者都能以客观事实做基础，同时又能用最大的主观力量去推进他们的事业。

作为思想方法论看，新唯物论也是最能把握真理的。对于实践行动的问题，这种方法论是要求我们把主观客观各方面的条件以及这些条件间的相互作用（如精神对物质的反作用），都要有深

刻的研究，对于一件事物的变化，它不仅仅像机械论一样只要求我们注意外部力量的作用，也要求我们研究内部的原因。它不像观念论那样只看重空理论、空理想，而要求我们在客观事实中去发现活的真理；但同时也并不是要抛弃前人的正确理论原则，只注意表面的事实，而是要求我们把原则在具体事实中去活用。它不要我们背诵经典，搬弄名言，但它要我们把经典名言中的最高真理活泼地应用在实践和事实里。它不要我们毫无条件地用空理论来反驳任何一种在联合战线上有意义的言论，但在联合战线里所产生出来的言论，在实践上究竟有什么意义，这一点，它却要求我们用理论原则来给与正确的评价。

以上是从本体论上简略地说明了思想方法论的最根本的基础，有了这根本的把握，就可以更具体地从各方面加以详细地阐明了。

第三章　认识论和思想方法论

一、认识是反映

就像前面说过的一样，要能够控制一件事物，必须要对于那事物本身的性质有明确的了解。要懂得驾马的方法，必须先要了解马的特性，要懂得革命的战术，对于革命事件本身就要有正确的分析或估量。要懂得正确的思想方法，对于思想本身的性质和它的发生发展的法则，也要有相当的理解。研究思想的性质和发展法则的学问，就是认识论，因此我们现在要把人类的认识的问题的讨论，作为思想方法论的一章。

认识是什么，认识就是客观事物在我们头脑里的反映，我们

认识了某一件事物，就是指某一件事物的形象反映在我们的头脑里。我们的思想，我们的思想的内容，都是从周围世界取得的。有些崇拜天才的人，以为人的聪明是完全天生的。这是很大的错误。这错误就是前面本体论里的观念论的错误。它把人类的主观（思想、聪明等）过分夸大了，忘记了客观世界的一切。无论什么聪明的人，不经过相当的学习，他的聪明决不能发挥出来；一切伟大的思想，都是经过很刻苦的研究阅历而得到的成果。

但这种反映，并不是像镜子一样，纯然从外界的事物投进来的影子。如果这样想，那就是把人类的头脑（主观）完全看做一种接受器，外面（客观）投来什么，就接受什么，自己完全是被动的、静止的，对于外界没有一点反作用。这样的见解，就和前面说过的机械唯物论的错误一样，是把客观太过抬高，把主观的作用完全抹煞了。事实上人类的认识作用并不这样简单，人类的认识，是在实践活动中获得的。简单到一块鸡蛋糕的滋味儿，如果你要明确地认识它，就得要用嘴去尝一尝。所以恩格斯说："吃鸡蛋糕就是认识鸡蛋糕。"又譬如游泳吧，你如果要真正懂得游泳，就非自己先学会游泳不可。没有学会游泳时，不论你怎样观察、想像或者阅读书籍，也不会真正地了解游泳。人类的认识虽然是反映，但人类的头脑并不是一面简单的镜子，当它反映外界的事物时，是经过四肢五官的活动，然后达到头脑里的。这是人类认识比镜子强的地方。因为镜子只能把事物的表面形象反映出来，但人类通过了实践的活动，就可认识到更深刻的性质。镜子只能反映一个桃子的表皮，人类吃桃的时候，就可以发现表皮内部的核。镜子只能反映一株桃树，一个桃子，但人类在栽种桃树的实践活动中，就很明白地认识到一个桃核怎样会变成桃树，和桃树又怎样开花，结成桃子，也就是能够认识到一系列的变化过程。

实践是人类认识的基础，没有实践，也就没有认识，整年关在屋子里享福的人，比较起那历经千辛万苦的人来，对于社会的认识就差得多。单单在书本子上读一年的化学书，不如在实验室里好好地做一个月。认识并不是单单客观的反映，主观的活动对于这反映也有很大的作用。新唯物论以外的一切唯物论者（大体上都是机械论的），都不能把握到这一点，只看见客观世界的作用，看不见主观方面的反作用。马克思在《费尔巴哈论纲》一书里，说他们只知道从客体上把握，而不知道从主体上把握，就是这样的意思。这样的见解，又称为太“直观”的见解，因为它以为认识是直接由外界的观感得来，并不需要实践的媒介。

人类的实践又是怎样的一种东西呢？它是和人类所处的社会分不开的，也可以说，一个人的实践活动，都受着他所处的社会环境的限制，野蛮社会里的人只过着野蛮社会的生活，他绝没有机会来做近代文明人的实践活动，就是在同一个文明社会里，各种各样的人们的实践活动的范围也是不同的，工人天天在推动那沉重的下层工作，大资本家操纵着企业的中心，农人熟悉的是植物的耕种，商人注意着货物的流通。各样的人在他们自己的范围内做着特殊的实践活动，他们的利害不同，地位各有差异，反映的范围是各式各样的，对于事物的认识也就极不一致。因此，在同一个社会里，我们可以看见各种各样的人和各种各样的思想。特别是在一个分裂为各种集团或阶层的社会里，每种集团总有一种代表他们的共同利害的思想。

总之，人类的思想和认识是客观事物的反映，而且是跟着人类社会实践的发展而发生的反映。因为这样，认识是不断地进步的，不像镜子的反映，永远只能反映事物的表面。人类社会愈进步，人类的认识也一层一层地加深。近代人的认识与古代人的认

识相比，就全部来说，不论是量的丰富处和质的深刻处，都高出了不知多少倍。原始人的思想却更是低级了。现在残存着的半原始人，如爱斯基摩人之类，他们的认识就像是小孩一样的，有的连计算数目竟不能达到十数以上，这是低级认识的更显著的例子。

因此，认识是发展而来的东西，不单只现在人类的思想才算是认识，就是原始人对于世界的观念也是认识。现代人的认识和原始人的认识，在发展上有着历史的关联，不，就是和动物的心理状态，也有着这样的关联，因为人类也是由动物进化来的，动物的心理，也是一种反映。若就反映来说，连无生物的存在状态，我们也可以说它是一种反映，火遇到水会熄灭，水遇到冷会结冰，磁石会吸引铁，阴阳电相遇会发出声音和火花而中和，这种能够互相感应的作用也可以说是一种反映。因此，在唯物论的立场上说，一切物质都有反映的能力和性质，所不同的，只是高级物质的反映和低级物质的反应在性质上不同。无生物的反应只表现为物理化学的作用。最低级的生物的反映，是对于外界的刺激的反应。较高级的生物有反射作用，更复杂的生物有条件反射作用，到了人类，才有极复杂的思想的反映。

二、认识的发展过程——感觉

我们说认识的反映是发展的。那么，人类的认识是怎样发展的呢？是从什么地方开始，经过一些什么过程呢？唯物论的答复是：从感觉开始，从我们的五官所直接接受到的外界的印象开始。感觉是人类认识的最初形态，是认识的起点。没有感觉过的东西，也不会成为人类的思想内容的。生长在乡下的农人，一生没有看见过机械，偶然看见了火车时，他总以为车头上是有什么人在推动。因为他从来没有看见过机械的作用，因此也万不会想到车辆

可以用机械推走。生来目盲的人，也不会懂得什么叫做彩色。我们常常听见一个瞎子摸象的寓言：人问他们象是什么样的东西，摸着脚的瞎子说象是像柱子，摸着身子的瞎子说是像墙壁。这就因为他们眼睛里从来没有看见整个的象，只好用触觉来代替。因此他们的思想也只好依着触觉的指示，产生种种不正确的想像了。

感觉使我们的主观直接接触外界，是外界事物在人体外部器官上作用的结果。人类的认识既然是外物的反映，因此这直接反映外界的感觉就成为认识的起点，这是当然的道理。感觉所反映的外物是不是完全正确的呢？我们只能说是近似的正确形象，还不是完全的正确形象。因为感觉的反映虽然是直接由外物投射而来，但同时也要和人类的感官发生了作用后才会产生。它一方面要依赖外界、客观；另一方面也要依赖人类的器官、主观。在热带地方是看不见冰雪的，外界所没有的东西在感觉里也不会有，但在另一方面，患色盲症的人，在热带的繁茂的树木里也分不清楚绿叶和红花，没有耳朵，就没有听觉，没有眼睛，就没有视觉，器官上的缺陷也会成为感觉反映中的缺陷。如果有人以为感觉的反映已经是全然完成的客观的影像，已经把外界的影子完全接受进来，这就陷入了前面所说的机械论或客观主义的错误。但如果说感觉里所反映的外物完全是歪曲了，那也不对。在感觉里，近似的正确的反映是有的，色盲的人虽然不能分辨绿叶和红花的颜色，但叶子和花的形状总还能分辨清楚。这是客观世界里的近似的正确形象。如果把这一点客观的东西都抹煞了，以为感觉不过是外部器官里所产生的混乱现象，那就是陷入到观念论或主观主义的错误。德国哲学家康德和英国哲学家柏克里、休谟，以及近代的“经验批判论者”，都有这一种错误。

客观世界是主观认识的基础，同时我们也要考虑到客观世界

的影像反映到主观方面来的时候，也受到了主观方面的反作用。这是新唯物论的原则在认识论上的表现。

这原则在感觉认识上还有另外的一种表现：感觉的认识，无论如何是要依靠外界来决定的。有了丰富的外界，才有丰富的感觉。在同一个环境里的人，虽然有聪明和愚钝的不同，但他们所能看见的东西，同样不能超出一定的范围。即使是眼睛最敏锐的人，如果生在蒙古或西伯利亚的荒野地方，他的视觉内容也不会比得上大都市里的一个平常的人。但同时我们也要知道，人类的感官所能接触的外界，也是跟着人类实践活动的发展而发达起来的，人类在改变世界的活动中，使外界的一切事物常常产生新的东西。人类在蒙古的荒漠地方建筑了许多工场，在西伯利亚造成了许多森林，把荒漠的形态完全改观了。人类制造了望远镜，可以看见极远的天空中的星体，制造显微镜，可以窥察那微小到不能看见的生物。这也就证明，人类对于周围世界的感觉的认识，并不能纯粹从客体上去把握（或太直观的把握），而要从实践上，主体上去把握。

三、认识的发展过程——表象和概念

感觉只是人类认识的起点，是认识发展的最初形式，感觉还不是思想，最简单的思想，也不是单单的感觉就能达到的。譬如我们心里想：派克自来水笔的价值是 20 元。这叫做一个“判断”，这是最简单的思想。这判断里包括着两种东西：第一是“派克自来水笔的价值”。第二是“20 元”，先就“派克自来水笔”说，我们提到这一个名词的时候，我们心里并不一定要想到特别的某一枝派克自来水笔，我们所想像着的只是价值 20 元左右的派克笔，想像到它们的共同的特征，和 14K 的笔尖，白金的笔锋，真空贮

墨水管，沉着结实的笔杆，两道金匝，至于不是共通的特征，如笔杆的颜色和花纹之类，我们可以丢开不想，只把这些共通的特征在头脑里结合起来，在头脑里形成一个形象，把它作为20块钱左右的笔的共通形象。这一种形象，在客观世界上是没有的，客观世界上的现实的笔都有它特别的颜色和花纹，但我们的头脑里却可以表现出这没有颜色花纹的东西，这叫做表象。这样，我们可以知道，表象不是直接从客观外界的笔所得到的感觉，而是把许多笔的感觉概括而成的影像。这样的认识，也就不是直接的感觉所能达到的了。再说"价值"这个名词，和直接的感觉就距离得更大。派克笔的表象虽然不是外界的东西直接投射的影像，但感觉的要素是仍然保留着的，像金的笔尖和真空贮墨水管之类便是。而在价值这名词里，却看不见感觉的要素，我们只了解，凡是能够和一定的货币交换的东西，它就有着"价值"，而"价值"就是指这种交换性质而言，这是代表着一切商品中所包含的性质，这性质不是依靠感觉可以想像的，但我们的心里可以对它获得一定的观念，我们把它叫做概念。如果说表象是概括的感觉，那么概念就是概括的观念。

这样，就是最简单的思想，也不是从感觉可以直接达到的。一个简单的判断，它里面就包含着表象和概念两种东西，并且也非有这两种东西，不能构成判断。现在就得对表象和概念更进一步地研究一下。

表象虽然不是直接的感觉，然而是直接的感觉的概括，因此它是由感觉的认识发展成的。在实践中，同样的感觉经过了无数次的反复以后，人类才能够把这些感觉的共通的特征统一起来，而造成了表象。吃过了许多的梨以后，我们才综合起这些梨的形状、颜色和滋味而造成一个共通的表象。没有耕过田的人，对于一亩

地的表象是不明了的，甚至于不懂得一亩地是多少。但农人每年耕种田地，他们就能由面积的大小，产谷的数量等来结合成一亩地的表象。

表象不是客观世界里实际有着的东西，因此可以说它是离开了客观实在性了。但另一方面，人类用表象认识事物的时候，是抓住了许多事物的共通的核心。因此，它在外表上虽然脱离了实在性，而在本质上却是更深入地认识了实在性，是人类认识的更进一步的发展。如果把表象的主观方面（即离开了实在性）忽视了，以为它是十足的客观的反映，这就是机械论的错误。但如果只看见主观的方面，不知道它所反映了的事物的本质，那也是不对的。

现在要说到概念了。前面已经说过，表象和概念，都是事物的概括的认识，但表象还和感觉有着不可分的联系，概念却脱离了感觉的负担，而正式走进了思维或思想的领域里去了。表象虽然离开了客观实在性，但仍在我们的头脑里形成一个单独的感觉形象，而概念的认识是连单独的感觉形象也抛开了。譬如在价值的概念里，完全找不到感觉的形象，这是前面已经说过了的。

概念的认识抛弃了感觉形象，不是和客观实在性离得更远了吗？不错，是离得更远了，但同时也把握到了更深刻的东西，接近了表象所不能接近的东西。譬如，1 尺长的长度，我们可以用表象来把握，可以很明白地在心里形成一个感觉的形象。但 10 万里的长度，却不容易形成表象。光的速度一秒钟行 30 万公里，这样的速度就不是表象所能把握到的，然我们可以有“光速”的概念，可以在思想里把握到它。

表象和概念是这样不同，但也并不是完全没有关联的。概念是表象的发展，是把表象和感觉加以普遍化的结果，如果没有概

念，单有表象，我们的认识就不能把握到更普遍的东西。譬如用人类来作比喻。我们对于幼年人、男人、女人等等，都可以用一个表象来把握。但“人类”就只有概念能完全把握到，因为在整个的人类，有各种各样的种族，有小人、大人、老人，我们要把这各种的种族和年龄的人在头脑里综合成一个单独的形象表现出来，是不可能的。我们在表象里只能想像出一个年轻人，或黄种人，作为人类的代表。但这只是一个代表，并没有把普遍的人类把握着，也没有把从小到老的人类生长过程把握着。要把握到这一切，只有抛弃了表象的单独形象，走近概念的认识里。所以，概念的认识是把一切感觉和表象的普遍化，是比感觉和表象更进一步的认识，也正因为这样，所以如果不先有感觉和表象的认识，也不会形成概念，如果没有商品交换的事实给我们天天感觉到，我们头脑里也就不会产生交换价值的概念。原始社会里的人类不实行物品的交换，他们的头脑也就不会有价值的概念。总之，概念是在实践（如交换之类）中，从感觉的认识里发展而成的。认识发展到了概念的形式，就开始走进了思想的领域。概念是思想的单位要素，就像原子是化学的单位要素一样。

概念所反映的东西比表象更深刻。然而并不能说它是完全的反映，一个概念所反映的只是事物的一个侧面。如前面说的价值概念，只是反映了商品的交换作用这一侧面，在同一商品里，还有其他的侧面，如“使用价值”，就是前面的价值所没有反映出来的。所以，单单的一个概念（价值），只是片面的、死的、抽象的东西；因为它是从具体的商品中抽出来的一个侧面，虽然这是感觉表象所不能达到的一个深刻的侧面，但如果我们把这样的概念孤立起来运用，就不能够完满地反映客观世界。我们应用概念的时候，只能看它是反映了客观世界的运动变化中的某些要素或契

机 (Moment)，客观世界的运动变化是许多的要素或契机的联结，因此也只有许多的概念的联结才能把握到运动变化，如果把各个概念孤立起来，使它和其他的概念完全对立着，而忘记了对立概念中间的互相转化和联系，那我们的思想就会和客观世界的运动变化离开，而走上错误的道路。

新唯物论的方法论（即唯物论辩证法）就是要在联系和互相转化中来应用概念的，所以它最能反映这世界的运动变化。形式论理学却和这相反，把每一个概念都当做孤立静止的东西看，因此形式论理常把我们引导到错误的思想里。但这要到下一章，才能详细讨论。

四、认识的发展过程——判断、推理

判断是概念的发展。在人类认识里，概念的形成是第一步走进了思想的领域。再进一步，人类就把握到概念和概念中间的关联，以及一个概念怎样转化为另一个概念。譬如："商品有价值"、"摩擦能够生热"、"下层民众是革命的基础"。在这几个判断中，每一个都包括着两个概念，中间用一个"是"或"有"字表示着两个概念的关联；这就是判断的形式。但我们要注意，只就形式上来说，我们才可以说判断只是概念和概念的关系，如果就内容来说，我们就得要说判断也是客观事物的关系的反映。当我们决定了"商品有价值"这一个判断的时候，我们能把握到的不仅仅只是商品和价值两个概念的结合，并且也表示事实上的商品确是可以和金钱交换，而这一个判断也就反映着我们日常不知看见了几千万次的货物交易的客观事实。

判断的内容既然是客观事物的反映，那么，它的形式，也得要因着人类对于客观事物的认识的变化而变化的。人类对于一件事

物的认识有了发展时，用来反映的判断也得要跟着发展。用中国人对帝国主义者的认识来说，在七八十年前，中国人还只是最初上了帝国主义的当的时候，中国人对于他们的认识还很模糊，只觉得洋鬼子都是可恶的，这样的认识终于归结成一个判断："外国人都是要侵略中国的"。经过了几十年的耻辱和斗争以后，中国人终于又明白并不是一切的外国人都要侵略中国，要侵略中国的只是那帝国主义者，是帝国主义国家内的上层阶级。中国人对外国人的认识达到这样的阶段，是在民国十五年前后，那时的认识又转化成这样的一个判断："帝国主义者要侵略中国"。再经过相当的研究，对于世界经济的情势有了正确的了解时，我们又可以得到一个更高的判断，即："凡是帝国主义者都是要侵略别的国家的"。

这里有三个判断，它们的性质是互不相同的。第一个判断是把外国人侵略中国这一件事简单地肯定下来，这叫做"肯定判断"，也叫做"单独判断"；第二个判断是指出"只有帝国主义才侵略中国"这一件特殊化的事实，这叫做"反省判断"，或"特殊判断"，第三个判断是指出一切的帝国主义都要侵略一切别的国家，这是把认识更普遍化了，所以叫做"普遍判断"或"必然判断"，黑格尔又称之为"概念判断"。关于这三个判断的发展上的关联，恩格斯也举出了"摩擦能生热"的很有趣的例子来说明，我想不嫌麻烦地把它引在下面：

"有史以前的人类，当他们（约在八十万年以前）发现了摩擦生火的方法的时候，或者比这更远以前，当他们用摩擦来使身体的寒冷部分得到温暖的时候，他们已经实践地知道摩擦能够生热的事实了。但从这时起，一直到发现摩擦一般地就是热的源泉时，这当中不知道有多少岁月，但数千年总是要经过的。然而无论如何，终于这样的一个时候到来：这时人类的头脑充分地进化起来，

能够把摩擦是热的源泉这一个假定的判断甚至于肯定的判断加以确定。

“再经过几千年，最后到了 1842 年，迈尔（Mayer）、朱尔（Joule）和柯尔定（Colding）又把这一特殊过程（这几千年中间所发现了的）在和其他类似过程的关系上来加以研究，换句话说，即在最近便的一般条件上来加以研究，而把下面的判断做了公式，即一切机械运动都会由于摩擦而转变成热。在这问题的认识上，从上述的定在的肯定判断要进到反省的特殊判断，是需要这样长的时间和这样多的经验知识的。

“但到了这时，事态的进展就急速得多了。才不过三年后，迈尔就能够把反省判断——至少是本质地——提高到像今日这样的阶段上。即，任意的运动形态，在各种场合的一定条件之下，都直接或间接地能够而且不得不转化成其他任意的运动形态。这就是概念的判断，并且是必然的判断，判断的最高形式。”

由以上所举的例子里，我们可以看出，“判断”这一种思想的形式，是跟着人类认识的发展而发展变化的。如果我们单从形式上来研究判断，那我们当然只看见一些概念的联结，此外不会再有什么，但如果我们能够同时从内容上来判断，那么，每一种判断都表现为人类认识发展的一个阶段。这样，思想的形式的研究（即论理学），是和人类的认识发展的研究（认识论）分不开的。这就是论理学和认识论的一致。

但论理学和辩证法的一致，是只有辩证法的论理学才能这样做的。形式论理学却做不到这一点。因为形式论理学是只从形式上来研究思想的形式，而抛弃了思想的内容。因此，形式论理学对于判断的研究，只是将各种判断分类排列起来，至于各种判断中间的关系，怎样从低级的判断发展成高级的判断，判断的转化和人类

认识发展中间的联系，形式论理学是不研究的。这样的一种论理学，要拿来把握那运动发展的人类的思想，当然是不够的了。

这里因为篇幅的限制，不能把形式论理学上关于判断的理论详细举出来批判，只这样原则地说一说，读者如有机会，可以自己找一些形式论理学的书来参考。现在再谈谈推理的问题吧。

推理，在形式上看来，是几个判断中间的关系和联结。最简单的推理是所谓三段论法。是由两个判断引申出第三个判断来，如：

人都是会死的，
袁世凯是人，
所以袁世凯会死。

这里有三个判断，所以叫做三段论法。第一个判断叫大前提，第二个叫小前提，第三个叫结论。这里的大前提，是一个普遍的固定了的大原则，结论的判断，全是由这一个大原则推演出来。这结论是对于一件特殊的事体的说明。由一个比较普遍的原则推论出特殊的事实，这叫做“演绎推理”。还有一个推理形式是和演绎推理相反的，例如：

马有毛，牛有毛，狗有毛，狮子也有毛，
马、牛、狗、狮子都是走兽，
所以走兽都有毛。

这一个推理也是三段，不过大前提和小前提里列举了许多单独的事实，而在结论里得到一个普遍的原则。由特殊的事实归结成一般的原则，这样的推理和演绎法所走的路径是恰恰相反的，论理学上叫做归纳推理。

推理的形式大致是以这两种为主，在这两种中间自然还可以分有许多类。也有表面上是独立的一种而其实却不外是和这两种

中的一种同类的东西，譬如所谓类比推理：

(1) 受压迫的俄国革命势力会不惜退到堪察加，
中国的革命势力也有受压迫的情形，
所以中国革命势力也不妨退到自己的堪察加去。

(2) 阿比西尼亚的抗战失败了，
中国的处境和阿比西尼亚类似，
所以中国如果抗战则必败。

这两个推理的例子，大前提和小前提都是特殊的事例，所以和演绎推理用普遍原则做大前提的情形不同，而和归纳推理是同类，但它的结论仍是特殊事件，所以又和归纳推理不同，这是因归纳推理的每一前提里是有许多的特殊事件，而在类比推理里只有一个，前提不充分，所以得到的结论也不能是普遍的。①

由以上所举的例子，我们可以知道，推理的形式实在是由两个判断的关系中产生的东西，就好像判断是两概念的关系所产生的一样。但在内容上，推理仍是客观世界的事物关系的反映，就好像判断的内容也是客观事物的反映一样。因为是客观事物的反映，所以，推理的形式本身，是要跟着人类认识的发展而发展的。人类的认识愈进步，也就是客观事物在人类头脑里的反映愈正确愈深刻，推理的形式也会跟着愈接近真理。研究推理形式的时候，同时也要以人类认识的发展的研究为基础，这情形也和研究判断一样，表示论理学的研究和认识论的研究是一致的。离开了认识论，论理学就成为单单研究思想形式的学问，这就是形式论理学，离开了论理学，认识论就不能把握到思想发展的具体形态。只有

① 艾思奇在这里所举的两个错误推理的例子，是为了说明这种类比推理是不正确的。——编者。

把论理学和认识论统一起来，才能够完满地把握到人类的认识和思想的真理性。但推理的形式是怎样和人类认识的发展统一着呢？请举一个例子来说明。

就像判断的形式跟着人类认识的发展，会由肯定判断经过反省判断而发展到必然（或普遍）判断一样。推理的形式也跟着人类认识的发展，由质的推理或肯定的推理发展到反省推理和必然推理。肯定的推理是什么？只是泛泛地肯定了一些事物的关系的质。用中国对帝国主义的反抗做例子来说，在中国人受帝国主义侵略的初期，人们就感觉到，这样的事情是需要反抗的。这时人们心中所表现着的推理大概是取着这样的一个形式：

中国的国家是受极大的侮辱了，

被侮辱的国家是应该以反抗求生路的，

所以中国应该反抗。

这是初期的被侵略者心目中的推理（是一个演绎推理，当“被侮辱应该反抗”这原则归结出“中国应该反抗”的特殊教训），在这推理里，中国人只肯定了这一件事情的性质，肯定了反抗的需要，至于反抗后是不是一定可以求得生路或胜利呢？在这一个推理中是还没有把握的。不过中国人是这样想着，而且起来实践。这就有了鸦片战争以来历次的民众反抗运动（如太平天国、义和团、辛亥、五四、五卅等）。经历了这多次的实践经验以后，把这些经验反省一下，对于最初的推理就有了新的发展，对于它的真理性能给予新的评价了。这就有了反省的推理。

大前提　太平天国及义和团虽然失败，但也使帝国主义不能不有所顾忌了，五四和五卅运动也曾得到多少的胜利，尤其是五卅以后的国民革命，一二·八的抗战是不能算不胜利的，喜岭口的抗

战也打败了敌人，这许多次的经验都表明中国民众争得了相当的胜利。

小前提　但这许多次的经验都是反抗的经验。

结　论　因此，中国人如果反抗是会得到最后胜利的。

这是一个归纳推理，把许多反抗的特殊事实归纳起来，得到一个“反抗会胜利”的普遍结论。反省推理通常都是归纳的。

经过了一次反省的推理，使“中国人必须在反抗中求生路”，这推论的真理性得到了一次现实的证明，使这真理性更为确定，更深入到客观事实里去。但这样的推理还没有达到必然的推理。这个推理的真理性虽然有了相当的证明，但始终还是假定的，它的结论只是说“反抗会胜利”，这不能预测到“反抗的必然胜利”。因为归纳推理通常只是列举了许多事实，采取了这些事实的表面上的某点的一致（如每次运动的相当的胜利）而把不一致的地方抽去，获得一个共通的类似点。但前提里所举的事实无论怎样多，始终是不完全的，也许还有其他遗漏了的事实没有包括在内，那么，遇到这遗漏了的事实，我们就不能做必然的预测了。例如我们看见鲤鱼没有肺，鲫鱼没有肺，以及其他许多的鱼都没有肺，由这许多事实里所能做出的结论只能是“凡鱼大致都没有肺”。如果我们要说一切鱼“必然没有肺”，那就错误了，因为还有一种肺鱼，却是有肺的。就中国民众的反抗来说，也是一样，我们由以前经过的历次抗争中的部分胜利，归纳到将来抗争也会胜利，这样的推理还只是由表面的共通点抽出来的假定，还不能确定胜利的必然性，为什么就一定会胜利呢？完全失败难道就不可能了么？如果一定会胜利，那在事情（反抗）的本身一定包含着必胜的理由，决不是单单由表面的类似点的归纳就可以说明的。

类比推理也是反省推理的一种，它的不确定性，是更比归纳

推理更厉害，由阿比西尼亚的失败，就推理到中国的反抗也会失败，而不顾到中国和阿比西尼亚不同的许多具体的优势，这就是类比推理的不确定的地方。我们如果要单单靠归纳推理来发现必然的真理，那是不够的。

这样，把归纳推理或类比推理孤立起来看，并且想单单靠它来发现真理，是错误的。但如果像现在所做的一样，从认识的发展上来研究它，把它当做认识发展上的一个阶段和契机，那么反省推理的作用也不容我们完全抹杀。就像前面说过的一样，它是比质的推理更进了一步，使质的推理得到一些事实的证明。虽然这证明还只限于表面的事实的类比，没有更深入事实的核心和本质，没有抓着事物的必然的本性。但比较质的推理更得到进一步的确定性，至少我们对于某一件事物的关系有理由给以“假定”。有了这假定，我们就可以再进一步去研究这事物关系的内部的必然条件，至少引起了我们去做这种研究的动机。我们看见屡次的反抗都有相当的胜利，于是我们心里就有了“只要反抗必然胜利”的假定，于是我们又会问：为什么屡次反抗都有点胜利呢？为什么事实会使得我们可以做出这样的假定，这在事实的内部一定有些必然的原因，我们应该进一步去抓着这些必然的原因。于是我们就这样去研究，而走进了“必然的推理”的领域了。

这样，归纳推理在认识和思想的发展上不是一个很有力的契机吗？也就为着这样的原因，归纳推理对于科学的发现曾有很大的贡献。科学的假定，就是常常从归纳推理发现的，假定就是公理或定律的准备阶段。自然要使假定获得公理或定律的意义，是要到必然推理的阶段才能实现的。

必然的推理是要把握住事物本身的许多必然条件，由这许多条件来推论事物的必然的发生，它所依据的不是表面的类似点的

归纳。而是要很具体地研究事物本身各方面的复杂内容。举一个最简单的例子：譬如化学家在实验室里，研究氯气和氢气的化合。他发现这化合现象在许多条件之下，必然发生：如（1）一定的必需温度，（2）一定的气压，（3）再加上光的作用，有了这三个条件，氯气和氢气就化合成盐酸气而爆发。把握了这些必然条件以后，他就可以预测：凡是氯气和氢气在这些条件之下一定化合。这样，必然的推理是不必一定要依靠许多事例的归纳，只要把握到一些必然条件，就可以达到确定的真理性了。

再把中国民众的反抗做例子来说。我们由历次的反抗运动中所得到的相当的胜利，得到了反抗必会胜利的假定以后，还要更进一步去确定这假定是否可以成为必然的真理。于是我们不能单单以历次反抗的表面的胜利经验为满足，而更进一步去研究反抗运动中有些什么必然的胜利条件。这一个研究是很复杂的，我们要注意到军事方面的条件、经济方面的条件以及政治、文化等各方面的条件。于是我们可以得到这样的一种推论：即过去的反抗虽然每次都有相当胜利，但每次也可以说有许多失败，因为它们对于最后胜利的必然条件并没有完全具备。今后的反抗战争如果要胜利，必须把这些条件具体地具备着：如在政治上要动员广大的民众，结成坚强的联合阵线，在军事上也要全国总动员，战略上不必和敌人作固定的阵地战，而应该采取大规模的流动游击战争……，这是反抗者自己主观方面的条件，同时客观方面，侵略者也必定具有着许多没落的条件，才会促成我们的胜利。如经济的恐慌，下层大众对上层的政治上的不满和骚乱，对于侵略战争的反对和厌弃等。有了这许多的条件，我们就可以预测说，这次反抗一定是胜利的。

这样的推理，如果写成三段论法，是这样的：

大前提 敌人本身政治、经济、军事上的崩溃，以及我们民众反抗阵线的坚强，军事、经济策略应用的正确……，是反抗胜利的必然条件的总体；

小前提 中国今后的反抗具有这一切条件了；

结 论 所以今后的反抗是必然胜利的。

必然的推理的内容大致如此，它有着几点特色，是我们应该指出的：第一，必然的推理不能离开实践（在科学上是实验），事物发生的许多条件，怎样才能成为必然条件呢？这要在实践中才能决定。氯气和氢气化合的许多必然条件，是在科学的实验室里确定的。侵略者国内的必然崩溃，是近代劳苦大众的社会实践在社会科学上确定了的公律，联合战线是反抗胜利的主观条件，这也是被压迫民族在反抗运动史上的实践中得到的教训，必然的推理就是要把这些实践中确定了的必然条件作为结论的条件。第二，必然的推理的真理性，不是单方面的，而是包含着矛盾的。这推理所表明的是，要具备某些条件，对于事物才可以达到某种结论，缺少了一些条件，事物的结论也就另是一样，甚至于完全相反，具体点说：反抗运动并不单纯地向着胜利的方向走，由于胜利条件的不够，它也有失败的可能性。因此它是包含着胜利和失败同时并可能的矛盾的，必然推理就要从这矛盾上来研究，并指出要具有某些条件，这矛盾就可以向着胜利的一方面走。第二，必然的推理是最确定的真理，这样的真理是具体的。因为它要尽可能把握到一切具体的条件，具体的程度愈高，也就是对于事件的内容把握得愈完全，真理性也就愈更确定，必然的推理不是用一个空空的原则来泛泛地说明一件事实，而是要就每一件事物的各种特殊条件，指出该事物的特殊的发展状态。公式主义的社会科学家应用社会科学的公式理论，说经济落后的俄国不能建设社会主义，

而真正的社会科学家伊里奇却依据俄国的具体条件，指示该国可以首先走上社会主义的道路。这对于每一件事物的尽可能具体的把握，就是必然推理的一个最大特色。

由质的推理经过反省推理而发展到必然推理，就达到了推理的最高阶段。这发展是跟着人类的认识发展而前进，推理形式的最高阶段在内容上就表现着人类对于事物的最深入的认识，表现着人类已把握到了事物的内在矛盾。辩证法的论理学所要求的就是这矛盾的把握，辩证法并不单纯地抛弃了演绎推理和归纳推理，不过从内容上来说，演绎和归纳推理都只反映着事物的较低级的真理性，因此辩证法只把它当做认识或思想发展的一个契机或一个要素，而辩证法本身所要求的必然推理则是把这些要素综合了（而且是在实践的基础上综合了）的结果。

形式论理学只研究推理的形式，而不研究它的内容，因此也不知道依据着认识的发展来研究各种推理形式的发展上的关联。只是把各种形式机械地加以统计、分类和排列，想单从形式上来断定某种推理形式的真理性。如果单从形式上来判断，那么，归纳推理所得到的结论是极不确定的，因为（前面已说过）归纳推理的前提里所包括的事实是有遗漏的。就是必然推理，单在形式上来推敲，也不会觉得有可靠的真理性。因为必然推理里许多条件的必然性，只全靠内容本身，全靠实践来决定，在形式上是看不出必然性来的。这样，形式论理学的推理研究，不能把推理形式结合在活的事物内容上，它把推理形式的血和肉抽出了，使它不能产生活的思想和真理。

五、分析和综合

以上把认识和思想发展的形式和内容大体上讲完了，以下再

从研究方法上来讲一讲思想所走的路径；首先我们要讲一讲分析法和综合法。

认识的发展过程，像前面所说的一样，是由具体的感觉和表象开始，走向抽象的思维（概念、判断、推理），又由比较抽象的质的推理和反省推理，走向较具体的必然推理（因为要把握各种具体的必然条件，做具体的预测和说明）。从研究方法上来看时，我们研究任何一件事物的时候，所走的路径也是要从具体的、最常见的东西开始，从这里渐渐走向比较抽象的概念、定律或原则的发现，又由这些定律或原则的规定，走向具体事物的说明和预测。由具体事物走向它们共通的抽象的东西，这一个方向是把共通的概念（高度的抽象概念也叫做“范畴”）或原则分析出来，所以是“分析”的路径。从共通的原则中找到具体的事物的说明时，所走的路径是取“综合”的形态的。譬如马克思的经济学的研究，是从人人最容易看见的具体的“商品”开始，由商品中分析出一切商品所共有的价值概念。由价值又分析出抽象劳动、具体劳动的概念，更达到剩余价值和剩余劳动的法则，这样就抓着了资本主义社会经济的许多核心的法则，由这些法则的综合，就进一步去说明资本主义社会的运动法则的具体过程、生产的无政府状态、危机、劳资的斗争、资本主义社会的必然没落等。这是综合的路径。

又譬如研究中国社会经济，这是一个最复杂的社会经济形态，里面有封建制度，有资本主义要素，有帝国主义侵略的烙印，有野蛮氏族社会的残遗，从这复杂的具体形态的研究中，我们给它找出了一个简单的规定，说：这是半殖民地半封建社会。整个的中国社会的特性，就包括在这一句抽象的话里。我们怎样能得到这一个规定呢？这是需要详尽地分析的，我们必须把中国社会经

济里所包含着的一切要素一件件地分析出来，把它们举出来互相比较，研究它们中间的相互关系，然后来决定这些要素中什么是最主要的重心。于是我们发现，封建残遗在中国社会里还是一种支配形态，中国社会在本质上是带着封建性的。这样的一个研究过程，把最抽象的简单的规定从具体的复杂的现象中分析出来，所走的路是以分析为主。我们从这简单的规定出发，来说明中国社会发展应走的道路时，又可以得到许多具体的思想。譬如说，中国社会既然是封建性的，因此中国的发展前途一定是向着资本主义的民主主义的方向走，但又因为中国是半封建的社会，帝国主义的压力太大，资本主义不能自由发达，因此资本主义的代表者不能担负起推动社会发展的任务，而这任务就落在更下层的劳苦大众身上了。这样的一套说明，是由简单的规定走向复杂的事态的说明，所以那研究的路径是综合的。

这样的研究路径和人类认识发展的路径是一致的。前面已经详细说过，人类的认识最初是从具体的表象开始，走向抽象的概念，这样的路程可以说就是分析的路程。又由概念经过判断推论，达到了具体的事物的理论，这算是综合的过程。这样，研究方法和认识发展的路程就有着一致的地方。明白地说，研究方法如果不能顺应着认识本身的发展过程走去，是不会正确的，因为研究方法不过是把认识本身的法则合理地加以运用，使认识尽量地不要走错路，因此它的任务就是要把认识所走的道路更正确化、合理化。而它本身所走的路径也不能不和认识的路径一致了。

但上面所说的一切，难免会引起读者的误会，以为我们所谓的研究方法，不过是上半段分析，下半段综合，这样机械地凑合起来就成功了。而且，我们所主张的方法，是新唯物论的方法（也就是唯物辩证法），要照这样说，那么，辩证法也不过是一段

分析加上一段综合就完了。这是一个误解，我们不能不打破它。

上面说到分析的研究时，是说研究以分析为主，并不是说在分析的时候，完全就可以丢开了综合。说到综合的研究，也是一样，分析和综合，在正确的研究方法里是不能分开的。在分析的时候，要用综合来补足，在综合的时候，也要不断地去分析具体的事实。但这样空空地讲是不够的，我们得举例来给与说明。

就把中国社会经济的分析作为例子吧。我们分析了中国社会内部的各种要素（资本主义的、封建的、原始的、帝国主义的），并且看出封建的要素是支配的形态。我们为什么不说，中国就是封建社会？而要说它是半殖民地半封建社会呢？这就因为我们在分析这些要素的时候，不单单是把它们分开了就算完事，不单只是把这些要素分开了，再比较一下它们在中国社会里所占的成分的多少，就算完事。在分析、比较的时候，同时我们就得注意到它们中间的相互关系。我们不单只要知道封建经济是中国经济的基本形态，还要注意帝国主义的侵略和发育不全的资本主义要素在这封建形态上所起的反作用。这就是同时要注意到各种要素的综合。也就是要用综合来补足我们的分析。这样一来，我们才知道中国封建经济是和西欧的封建经济不同，它是被帝国主义的侵略压歪了，于是我们才得到半殖民地半封建经济的概念。

这道理，说起来似乎很简单，但应用起来，却有很多人不能够照这样做。在前几年文坛上哄动一时的《中国社会史论战》里，就有许多人在分析中忘掉了综合的补足，于是得到了错误的结论。有的人看见中国社会经济的支配要素是封建性的，于是就说中国是纯粹的封建社会，有的人看见资本主义式的生产物（如铁路、轮船之类）侵入中国来了，就说中国已经是资本主义社会。这就是在分析的时候忘记了综合，因此所分析出来的要素都被他们看做

孤立的，和别的要素好像没有相互关系。当他们要决定中国社会性质的时候，也只用孤立的要素来决定。

在综合的时候，情形也是一样，我们绝不能因为我们的研究是在走着综合的路径，就忘记了分析。我们分析了中国社会的各种要素，决定它是一个半殖民地半封建社会，我们从这一个概念出发，把这分析的结果综合起来，给中国社会的发展和前途一个说明。我们说：中国社会发展的任务是反封建，也就是要向资本主义的民主主义走去，但因为半殖民地性的缘故，本国的民族资本主义受着帝国主义的高压，无法独立生长，因此资本主义的代表者也没有能力担负起这一个发展的任务，这任务是落到更下层的劳苦大众身上去了。这说明是不是正确呢？自然是正确的，然而还不够得很。如果单单依靠这个说明，就想解释一切，那我们将会觉得资本主义的代表者在中国发展上一点进步的作用也没有了。这样的结论就是错误的。要免除这样的错误，就必须在研究中随时根据中国当前所发生的事实从新的事实中做新的分析，把这新的分析来补足我们的综合的说明。譬如在民族危机的现阶段里，我们说明当前中国社会的动向时，是不能单单依据旧的分析的原则就满足的，我们必得把当前的情势加以分析，把东方帝国主义的新的进攻和中国民众的新的抗敌要求加以认识，然后我们可以断定，资本主义的代表者在中国虽然不能独力地最后地担负起时代的任务，但在现阶段，在敌人猛烈侵略之下，他们也可以成为抗敌的一支力量的。有了这样的新的分析，我们才明白在目前的阶段，可用联合战线的策略推动中国社会的发展，而不必一定要下层的劳苦大众做独力的支持。这样在我们综合地研究时，是要不断地用新的事实和新的分析来给与补充的。

目前反对联合战线的人，就是不去分析新的事实，单单把旧

的抽象原则拿来做说明一切的根据的。因为篇幅限制，不能对他们再加批评，但读者自己想来也可以类推了。总之，分析和综合，在唯物辩证法（正确的方法）里，只是两个重要的要素，我们不能把分析当做独立的方法（即丢开了综合的单纯性的分析法），也不能把综合当做单独的方法，更不能把辩证法看做分析法和综合法的机械的结合。我们对于被分析了的东西，必须注意到它们的关联和统一，对于综合的说明，必须随时加以新的分析。只有形而上学或形式论理学的方法，才会把被分析了的东西各自孤立地看待，把综合的东西看做死的永远固定的综合（即不能容许新的分析和新的变化的综合）。这样的“分析法”和“综合法”是不能说明运动和变化的。

六、归纳和演绎

现在再略说一下“归纳”和“演绎”吧。

归纳推理和演绎推理，在前面讲推理的时候我们已经说明白了。平常我们所听说的“归纳法”和“演绎法”，就是把这两种推理加以夸张，使它们各自成为独立的研究方法。归纳法是从许多单独的事实里找出一个共同的原则，以后遇到同类的事实时，就用这一个原则去解释。演绎法是恰恰相反，不从事实出发，而是一开始就把握着一个普遍的原则或公理，用这原则去推论一切特殊的事件。归纳法好像是很尊重事实的，而演绎法却好像是不顾事实。

这两种方法是哪一种对呢？在唯物辩证法上说来，两种方法都不对。归纳法叫我们只注意眼前的个别事实，忘记了公理原则的应用，常常使我们的眼睛变得很近视，或者只看见事物的表面而看不见更深刻的东西。归纳法看见阿比西尼亚打败仗，阿拉伯

人打败仗，西班牙的人民阵线也遭遇了许多失败，就会把失败看做永久的原则，以为被压迫者的反抗都不会胜利，它只这样注意表面的事实，全然不能够在失败中看出胜利的前途。这错误，在讲归纳推理的时候我们已批评过了，现在不必重复。演绎法呢？它只是固执着一些原理原则，抹煞了当前的事实，那错误是更容易明白的。用希特勒的思想做例子，他以为世界上只有日尔曼人是优秀的民族。这就是完全没有事实根据的一个空洞的原则。他的一切言论，以及他对于许多事物的解释，都是从这个空原则出发，因此才会产生他那强词夺理的荒谬而武断的理论。譬如犹太人在世界上，不论在学术方面政治方面都有过许多伟大的贡献，然而在抹煞事实的希特勒嘴里，却被骂得一钱不值。这就是单纯演绎法所达到的最好的例子。

唯物辩证法反对把归纳夸大成一种特殊的方法，对于演绎也是一样。唯物辩证法本身就是一个整个的方法。归纳和演绎都只是这整个方法中的一个要素，就好像分析和综合也是它的要素一样。不了解唯物辩证法的人，常常把这方法还原成这两种中的一种。有的人说，既然它是“唯物论”的方法，当然要尊重物质，事实，当然要以归纳法为主了。又有的人说，唯物辩证法本身包含着许多大原则或规律（如矛盾统一律之类），这种方法不过是把这些规律拿来应用而已，所以它是演绎法。

这完全是误解。唯物辩证法虽然尊重事实，但并不像归纳法那样仅仅尊重表面的眼前的事实，却还要把握到事实的内部矛盾，还要看出现在的事实和过去、将来的事实的关联。所以它的方法不单只把眼前的事实材料加以归纳就完事，在研究事实的时候，对于原有的科学原则是不能忘记了的。中国的叶青，就不明白这点，他不明白归纳法和辩证法的根本不同，他以唯物论要尊重事实为

理由，在研究中国社会的时候就丢掉社会发展的普遍原则。社会发展的根本动力是社会内部的矛盾，这是一个普遍的原则，在研究中国社会的时候也应该应用的，但叶青因为中国受帝国主义侵略的事实，就以为中国社会的变动全由外力，而忘了普遍的原则，这就不懂辩证法，是把辩证法和归纳法分不清楚的好例。总之，辩证法在进行事实的归纳的时候，是同时不忘记原则的应用，也就是不忘记演绎的。

反过来说，在用原则进行演绎的时候，辩证法也不是单单的以演绎为满足，同时要在新的事实中做新的归纳，找出新的变化形态。如果不注意到这一点，就会把原则变成死的公式。死的公式，常常会使我们离开了事实的真理。公式主义的错误，在标榜唯物辩证法的人们中间是很不少的。譬如有人因为以前许多封建国家都会走上资本主义以至于帝国主义的道路，于是把这公式套在中国社会上，说中国将来也会成为帝国主义。这就是不能在中国的新事实里做新的归纳，只盲目地应用公式的结果。因为受了帝国主义侵略的封建社会，和以前的封建社会已有许多不同的地方，它的革命的性质虽然带着资本主义性质，但如果能够注意到这些不同的地方，我们就可以断定，它的前途绝不会再走向帝国主义了。

总之，不论归纳法和演绎法，都只是一种形式论理学的（或形而上学的）方法，它们都把事物看做死的、不变的东西，归纳法只注意眼前的表面事实，忘记了眼前的事实和过去的事实的关联，并且也不能理解将来的事实的发展，只从现在的事实里抽出一些死的原则。演绎法把死的原则当做不变的公式来应用，当然也不能说明新的事实的发展。至于正确的辩证法，那是和这两者不同的整个的方法，不能还原成归纳法，也不能还原成演绎法，也

不是归纳法和演绎法凑合成的。归纳和演绎，在辩证法里面只是一种方法的要素，并不是各自独立的“方法”。在归纳事实的时候，辩证法同时要顾虑到原则的演绎，也就是不放弃大原则。在演绎的时候，辩证法同时要从事实中进行归纳，使原则在新的事实中得到新的活用。辩证法是把这两种东西统一起来，而不是把它简单地凑合起来，这是应该注意的。

第四章　形而上学的方法和辩证法

一、形而上学和形式论理学

在前面三章里面，我们时时刻刻讲到形式论理学和形而上学这两个名词，并且说这两种方法是和唯物辩证法相反的方法。至于它们本身的性质究竟是怎样的呢？这在前三章里虽然偶尔也说到一点，但还没有明白而有系统的解释。这里就要详细地谈一谈了。

形式论理学和形而上学的方法是分不开的。有了形而上学的方法才会有形式论理学，有了形式论理学，形而上学的方法才具有了确定的形式。但为解释的便利起见，我们先从形式论理学上说起。我们可以给它一个比喻：形式论理学可以说是思想上的“官样文章”。

为什么是“官样文章”呢？这秘密，通常一般的大众恐怕是不能了解的，因为这是做官人的把戏，如果小百姓都懂得了，那恐怕官也就不容易做了。譬如说，土豪劣绅杀了农民，事情闹到官厅里去。做官的人一定要来一篇“官样文章”（或打几句“官话”）说：“我们一切都要按照法律办理，杀人要抵罪，决不容赦。”但表面上虽然这样严正，暗地里却可以和杀人者讲亲善，送礼物，

弄来弄去，仍然可以“依照法律”判定无罪。又譬如灾荒年代，慈善家们带着一副悲天悯人的面貌到处大募捐款。事后当然要来一篇报告，说明某些地方用了多少，某些款子又怎样开支得分文不剩，真是干干净净、清清楚楚，然而这也只是官样文章！实际上他们自己已经落下了几十万，到名胜地方去盖起了别庄来，捐款人和灾民都还是在梦里。

只要表面上说要冠冕堂皇，内底里变通自在，可不用管，这就叫做官话；只看重外表的形式，形式通得过，就敷衍了事，至于事实的内容如何，那完全不问，完全抹杀，这就是官样文章，直截了当地说，官话或官样文章，同样有一个特点：只看重形式，完全不注意内容。

但思想上的官样文章又是怎样的呢？那就是只注意思想的形式，而忘记了思想的内容。形式论理学就具有着这一个特点，这在第三章我们已经说过一些了，这里再要明白地解释一下。

我们先要问：什么样的思想，才是正确的思想？我们通常都会回答说：“要合乎道理的思想。”简单点说，就是“要合理”。用新名词来说，就是“要合逻辑”。所谓逻辑，就是论理学，因此也就是说：“正确的思想，是要不违背论理学。”

这是我们通常的见解。合道理，合乎论理学，我们就以为是正确的思想。但认真说起来，这种见解，是要斟酌一下的。因为我们又可以从另一方面说：正确的思想，是要合乎事实。如果单单合乎论理学，或单单在道理上讲得通，而离开了事实，那种思想也是要不得的。

譬如这几年来常有人发表这样的议论：刻苦努力的人不怕饿肚子，今日的学生失业的很多，这就证明今日的学生是不大刻苦努力的。这种思想，看起来当然也有几分道理，在论理上也还说

得通，可是和今日的事实就不能符合。因为在经济恐慌极严重的今日，就是刻苦努力的人，也不见得就一定能找到职业，这样的思想，我们就不能说它是正确的，因为它只有空空的道理，没有事实做内容。

人的思想，本来是要能反映事实，才是正确的，现在却不管是否合乎事实，只求表面形式上讲得过去，这就是思想上的官样文章。形式论理学就是思想上的官样文章，它把思想排列成各种各样的形式（如前章所讲的判断推理等）来研究，而不研究思想所反映的事实的内容。它只求形式是不是合乎一定的规定，不管这些形式是不是能反映事实。它给思想的形式定下了三个根本规律。我们只要检查一下这三个规律的性质，就可以对形式论理学这东西有充分的了解了。

三个规律是：（一）同一律；（二）矛盾律；（三）排中律。在这中间，同一律是最根本的一个规律，其余两个都是这同一律里推衍出来的。同一律是什么意思呢？它有一个公式："A 是 A"，这公式的意思就是说：一件事物只能做一件事物，狗只能是狗，活人只能是活人，死人只能是死人，总之，认为一件事物和它的本身总是同一的，这就叫做同一律。

由这同一律里，就推衍出矛盾律和排中律来：一件事物既然是一件事物，那就不能同时又不是这件事物，狗既然是狗，那就不能同时又不是狗，一个人是活人，就不能同时是死人，这就是说：一件事物的本身就只能是同一件事物，决不能和它本身有冲突，有矛盾。这就是矛盾律，它的公式是："A 不是非 A"，或"A 是 B 时，不能同时又不是 B"。至于排中律，也是同样由同一律推衍出来，并且也只是矛盾律的反面的表现。矛盾律说一个人不能同时是活人又是死人，排中律就说，一个人只能是活人，或

者只能不是活人，活和不活的中间的情形是没有的。这就叫做“排中”。这样，排中律和矛盾律可以说是一个东西，不过说的方法不同而已。它的公式是“A 是 B，或非 B”。

形式论理学的三个定律的意义我们已经了解了。这定律是不是对的呢？从形式上来说，这当然是对的。我们既然说某人是活人，当然不好说他又不是活人，狗当然是狗，我们不能同时又说它不是狗。但这是不是能反映事物的真理呢？如果世界上的事物是永远不变的死的东西，那它是能反映的。狗永远是狗，不会变成别的动物，活人永远是活人，不会变成死人，狗的本身不会包含着变成别种动物的要素，活人的本身上也不会包含变成死人的可能性。要是这样，那么，狗当然只是狗，活人当然只是活人了。但实际上的事实却不然，世界上的事物是不断地在运动发展，活人终有变成不是活人的一天，照进化论来说，一种动物可以进化为另一种动物，那么，狗也不会永远只是现在的狗。这样，活人里面就包含着不是活人的要素，狗的本身也包含着非狗的可能性了。是的，活人终归是活人，在形式上我们不能说同时它就是死人，但我们如果要使思想更能反映事实内容的话，我们就同时要注意到活人总是一天一天地走近坟墓，我们要注意，一个活人的身上，随时随地都带着死的可能性。（失业、被压迫不就是这可能性吗？）他要随时随地和死战斗，要克服了死的机会，才能保持着活人的存在。如果我们注意到这样的事实内部，那么，形式论理学的缺陷，就很容易明白了。

再举一个现实的问题来说：不久以前，通货膨胀的问题闹得很凶。有许多学者说通货膨胀可以把市面的不景气克服。理由是：目前的不景气，都是表现物价的跌落。实行通货膨胀就可以使物价高涨，因此也一定能恢复景气。按照形式论理学的规律来说，通

货膨胀既然能提高货价克服不景气，当然就不能同时又说它会加强不景气了。因此，从这样的“道理”上来说，通货膨胀真是克服不景气的无上妙药了。然而事实呢，物价高涨，一方面固然可以刺激投机商人的情绪，使他们勇于购买，把不景气暂时和缓一下。但在另一方面，物价涨了，贫穷的消费者更是无力购买，大众的购买力愈更减低，这就表示不景气终于要愈更加强下去。这样，在克服不景气的通货膨胀中，我们同时就看见加强不景气的要素。这样的事实，对于形式论理学的三个定律就大大的违背了。

这样，形式论理学不能反映事实，单只有一个空空的形式，是很明白的了。但前面已说过，形式论理学所以不能反映事实，是因为事实是不断地变动着的。如果世界是静止不变的东西，那我们就无法反对形式论理学了。因为静止不变的东西是永远同一，不包含着矛盾的，倘若世界上的事物是这样的东西，那当然就可以由形式论理学的同一律和矛盾律来反映，那又怎能说它是不合乎事实呢？

现在，我们可以看出形而上学和形式论理学的密切关系来了。我们所以能够反对形式论理学，是因为世界上的事物都在不断地变动。反过来说，如果要替形式论理学做辩护，就不能不否认了世界的变动性，就不能不把世界上的一切事物都看做不变的，各自孤立的东西。而形而上学的方法论，正是要把世界看做固定不变，把万物看做各自孤立、一次成就的东西。形而上学正是以否认世界的变动性为主要特色的。因此，形而上学的方法论是形式论理学的最大的辩护者，更正确地说，形式论理学本身就是建立在形而上学上的。因为形而上学把事物看做互相孤立的东西，把形式和内容看做没有关联的东西，所以形式论理学才丢开了思想的内容而单研究形式，因为形而上学否认了一切事物的变动性，所以形式论理学才不注意判断和推理的历史发展，而只把各种判断

和推理的形式加以分类罗列。因为形而上学主张每一件事物都是永远不变的，不会转化成另外的事物，所以才有形式论理学的同一律和矛盾律、排中律等。形式论理学是建立在形而上学的方法论上的。同时，反过来说，形式论理学既规定了同一律等三个定律，使我们的思想无法反映变动的事实，也就是使我们的形而上学的思想更固定起来，使我们更容易倾向到把世界看做固定不变的东西。这样一来，形式论理学也能反转过来帮助形而上学，使形而上学的方法论更确定，它建立在形而上学上，同时它又使形而上学得到更有力的支持。两者是互相帮助、狼狈为奸的。要想克服形式论理学，就得要同时也克服了形而上学。

二、辩证法和形而上学

我们已经明了了形而上学和形式论理学的缺点了。但是，形而上学和形式论理学虽然有那样的缺点，在过去却有一个长长的时期支配着人类的思想，就是在现在，也有不少的人在有意或无意地受着形而上学方法的影响，如果说这种思想方法对于人类思想毫无贡献，那么，当时的人类为什么要接受它，为什么要使自己的思想受它的支配，这岂不是太愚蠢了？如果说，这种思想方法是曾经有过很多贡献的，那么，现在我们接受辩证法的方法论时，对于它又将怎样处理呢？是不是能够绝对抛弃了呢？或者还应该特别给它留一个位置呢？辩证法和形而上学的关系，究竟应该怎样来了解？

我们先得要承认，形而上学在人类思想上，也曾经有过很多的贡献。世界是不断地变动着的，形而上学把世界的一切看成不变的东西，这固然是完全错误了。但是，在我们研究这变动的世界之先，我们还得要把这整个变动中的各部分一样样地来研究一

下。譬如说，我们要了解高尔基这人的一生，这了解并不是马上就可以达到的，我们得要把他的童年时期、青年时期以至于老年时期的生活，一部分一部分地分开来研究过。这就是说，在我们要了解整个的变化过程之前，我们需要先把这过程的各部分切开来分别研究。如果不把各部分分开来研究过，整个的了解还是不可能的，又譬如读书，要使一个从来没有读过书的人会读一本书，不是马上就会成功的，一定要先教他把书上的字一个一个的认会，然后又学读一句一句的句子，这一步学习的功夫做过了，然后才可以达到读书的目的。我们现在是懂得了唯物辩证法，知道把握世界万物的运动变化。但在我们未达到这种思想之前，我们不能不先把这世界的各部分分开来研究过。自然科学上的分类、解剖、分析，就是在研究整个的关联之前必经的步骤。这样，我们可以了解，形而上学的方法为什么会在人类思想中发生出来，为什么会有一个时期支配着人类的思想，而且有过相当的贡献了。因为形而上学的作用，就是在于分类、解剖、分析，把整个发展过程或整个事物的各部分切开来，一样一样地做独立的研究。我们在把握整个的东西以前既然不能不先分别地研究各部分，那么，在我们能够用辩证法把握事物的发展以前，不能不先经过形而上学的个别部分的研究，这是很明白的事。换一个说法，不经过个别部分的研究，就没有真正的全体的了解，不经过形而上学的阶段，人类也不会达到今日的唯物辩证法的思想。形而上学原来是今日的更高的思想方法的阶梯，它在过去曾贡献了很多的材料，使我们能够建立起今日的辩证法的世界观和思想方法，这样，它在过去所以能够支配了人类思想，理由是很容易明白的了。

今日的我们，对于形而上学及形式论理学要采取什么样的态度呢？有人以为在我们今日的思想里，还可以替形而上学保持着

一个位置。以为现在还有许多事物的研究，不是辩证法所能管辖到的，应该把地位留给形而上学。这种思想，在号称唯物辩证论者的人们中间也颇不缺少。在中国，叶青就是一个。他们的理由，说起来似乎也好像很有道理。他们会这样地说：譬如现在有一件新的事物或新的变化过程发生了，我们要去研究它，那么，第一步不仍然是要加以分析、解剖，先把它的个别部分弄明白了，然后才能把握整个的事物和发展吗？这样，我们不是仍然要先用形而上学的方法来研究，然后才达到辩证法的理解吗？这样，形而上学在现在不是仍然有地位吗？

这理由好像是说得很对的。为什么好像很对？因为我们研究任何一件新事物，确是如上面所说，要先从分析、解剖、个别部分研究起，把事物的各部分一样样地观察清楚了以后，然后才能把握到全部的、整个的发展。这不是好像表明，在研究的开始一个阶段，仍然要形而上学吗？但在实际上，这样的想法是完全错误的。这错误，是由于不明白什么是形而上学的真正的意义。形而上学之所以为形而上学，并不在于它把事物作分析和分割的研究，而在于它分析分割之后就把这些被分割的部分看做各自独立的、静止的东西，忘记了这些部分中间的关联，忘记了变动和推移。因此，我们即使对于一件事物做分析的研究，并不一定就会陷入形而上学的方法。分析的结果会陷入形而上学的方法，是因为我们对于被分析了的东西，不能把握住它们的活的关联。如果我们在分析的时候仍不忘记综合，仍能够用综合来加以补足，那即使同是在进行分析，而这分析和形而上学的分析是不同的。形而上学的分析只是简单地把事物的各部分拆散，使它们僵硬化。辩证法的分析却始终保持着事物各部分的活的关系，因此也能看出事物发展的前途。辩证法的分析，在平常最常看见的是国际政治

分析，这分析也不是形而上学的。因为它不是简单地把国际政治舞台上的各种势力分列出来就算完事，它同时还顾虑到各种势力间的相互作用，以及每一种势力在整个世界的政治舞台上的作用。好的分析，都是能够预言国际政治的将来趋势，并指示前进的人们应采取的行动的。

我们现在还要形而上学吗？根据上面所说的理由，它对于我们是不必要的了。我们已经有辩证法的方法论，使我们可以做活的分析研究，不必再要死的形而上学方法论了。形而上学的方法，是在过去，在辩证法的方法还没有被人把握到的以前，对于人类才有用处，在现在，它反而是会妨害活的思想的发展了。在过去的科学研究中，曾因为有它的帮助，获得了许多宝贵的材料。但我们现在的研究，却不仅仅以获得材料为满足，同时要把握到材料中间的互相关系和运动变化了。形而上学会把找到的材料硬化起来，所以是活的思想发展上的障碍。

这样做，是不是把形而上学无条件地抛弃了呢？不是的，辩证法是把形而上学克服，把他的好的成分吸收了。形而上学把事物的各部分分解开来研究，辩证法在初步的研究中也要把事物的各部分加以分解，这是形而上学中的好的成分，是辩证法吸收自形而上学的。坏处就在于分解后的凝固化，就在于它的静止的看法，这一点，是辩证法要抛弃了的。辩证法把形而上学的好的成分吸收在自己的内部，溶化成整个方法中的一个要素。但这并不是在我们的思想中给整个形而上学保持一个特殊位置，并不是说形而上学在今日还有应用的必要，这一点是必须要注意的。

三、唯物辩证法的根本观点

唯物辩证法和形式论理学不同的地方，前面已说过，是它不

单只研究思想的形式，并且要研究，怎样才能使思想反映事物的真理，怎样使事物的真理成为我们的思想的内容。世界上的事物是不断地运动变化着的。唯物辩证法也就要求我们的思想能够把握运动，反映事物的变化。因此，唯物辩证法的第一个根本观点，就是要我们从运动方面来看世界，不要把世界的一切看做固定不变的死的东西。所谓从动的方面来看世界，大概包含着这样的几点意义：

（一）把一切事物都当作发生、发展和没落的过程来看。一个人，是从母亲的胚胎里发生出来，再经过幼孩时期、青年时期等等的过程，一直到老年，就不能不死。世界上绝没有长生不老的人，这是谁都明白的，一个人在出生以前，世界上没有他，在他死后，世界上也就永远没有了她的踪迹。这是一个浅明的例子。其实世界上一切的事物都可以这样看的。每一件事物都是在一定的地方，一定的条件之下发生出来，在一定的条件之下发展，一直到没落。譬如中国近年来对侵略者的忍辱退让，这事实，也是有它的发生、发展和没落的过程的。不能够从过程上来看这事实，也就不能够了解这事实的运动变化。有的人以为忍辱退让是中国的民族性所使然，好像它是永远和中国人的本性分不开的，这就是不能够从发生和发展的过程上来看的好例。我们要真正了解忍辱退让的事实，必须要从中国社会、经济、政治各方面来详细研究，它为什么会发生，它会发展到什么样的程度，它到什么样的情形之下会没落（譬如在民族抗敌联合阵线结成时退让的事实也就一定会没落了）？就是一块石头，虽然看起来好像觉得它是永远不动的，但它的形成，也有一定的历程，它最初也许是地心里的熔岩，跟着火山的爆发而流到地面，才凝结成现在的样子（这叫做火成岩）。它最初也许是海中的泥土渣滓，沉淀到海底去以后，受着海

水的高压力而结成的（这叫做水成岩）。一块石头形成了以后，也并不就永远凝固，一年一年的风吹雨打，日晒冰冻，使这石头发生“风化”作用，渐渐的又会裂成碎块，变成尘土，结果这块石头是终于走向了没落的过程。所以，在表面上看起来好像很固定的东西，实际上也有它的生长和没落的过程。如果我们不从这样的过程上来理解世界的一切事物，我们的思想就不能反映事物的真理。因此，发生和发展的观点，是唯物辩证法的根本观点。

（二）把一切事物都看做互相关联，并且能够互相转化的东西。任何一件事物，在世界上都不能够孤立存在。任何一件事物的存在，都要依靠着其他事物作为存在的条件。譬如一个人的生活，就要靠空气来呼吸，靠各种动植物作食料，靠各种物质来作为衣服和住室的资料。这是人的生活和其他物质的关联，平常我们只以为自己是在个人的圈子里生活着，很少想到自己和全世界的关系，但如果认真一看，就知道我们吃的一匙白糖，用的一把小刀，都和侵略我们的帝国主义有密切的关系。其实一切事物不但互相都有关联，并且也能够互相转化，泥土和我们人类，看起来是两种绝对不相干的东西，但同样的泥土，在一定的条件之下，它也会转化成我们的肉体。这是为什么呢？譬如，这些泥土如果是在田里（这就是一定的条件），从它里面长出了稻麦，成为我们的食物，不是就终于转化成我们的肉体了吗？任何事物都是这样，在一定的条件之下互相关联着，并且在一定的条件之下，会互相转化。一种东西，在一定的适当条件之下，都会转化成另一种东西。如果世界上的事物没有互相的关联和转化，也就无所谓运动和变化了，因为所谓变化，就是指一种东西能变成另一种东西的意思。我们如果不从互相转化的方面来看事物，我们的思想也就不能反映变动的真理。因此，互相转化是唯物辩证法的第二个根本观点。

（三）把事物的运动看做绝对的，把静止看做相对的。整个世界的事物，没有一样不是在变动，但我们有时看见一些事物好像并不运动变化，而是在静止着。这应该怎样解释呢？如果说，世界上除了运动以外，另外还有着静止的事物，这是不是对呢？这种折中的看法，并不是事实的真理，这不是彻底的动的观点。事实上，一切在表面上好像静止的事物，在根底里还是在不断地运动变化。譬如我现在是一个青年人，在三年以后，朋友看见我，仍然觉得我是一个青年人，那么，我在三年之内，好像是静止着没有什么变化的。但在实际上，我在这三年之内已吃过了许许多多的食物，穿过了许多的衣服，肉体上的新陈代谢是在不断地进行着，我的年龄增加三岁了，世事也更经验了许多，在研究方面，我也增长了不少的知识，怎样说没有变化呢？所谓没有变化，只是指我还没有脱离青年时代这一点，在这一点上，算是相对地有了静止的外貌，在根本上我始终是不静止地在变化着的人啊。自然，我们不能否认，相对的静止，在事实上也是有的，任何事物的发展，都是阶段式的发展，就像人生的发展要经过少年、壮年、老年等等的阶段一样，每一个阶段上，就有着相对的静止。但我们要注意这只是相对的静止，不是完全的静止，在相对的静止里面，我们仍要注意到它在根本上是运动的。我们要从静止中时时看出运动。这是唯物辩证法的第三个根本观点。

（四）我们已承认世界上的事物都是运动变化的过程，但为什么事物会这样呢？事物的运动的原因是从哪儿来的呢？辩证法的根本观点，认为运动的决定原因是在事物本身的内部，认为一切运动变化的根源都是事物自己的发展。人为什么能生长呢？这是因为人的本身内部具有着生长的可能性；社会为什么能发展呢？这是因为社会本身具有着发展的各种条件。但我们这样说，并不是

要把外部的原因完全丢掉，前面已说过，一切事物是互相关联的，事物和事物的关联中，互相间就发生外部的影响。这影响对于事物的变化，作用也不小，有时能够左右它的发展方向。简单的一株树，如果种在气候土地不适宜的地方，它的生长就不完全。中国社会如果没有外来帝国主义的侵略，不至于会成为现在半殖民地的状态。有些运动，看起来甚至于好像是完全由外力来决定的。譬如机械的运动，好像全然是要由外力推动。这就是外部的作用。如果我们不否认一切事物的互相关系，也就不能否认外力对于一件事物的变化的影响。不过，也只能承认是有重要的影响而已，我们不能把外力当做决定变化的本质的原因。树种在土地气候不适宜的地方虽然发育不良，但树之所以为树，树之所以能够生长成树，仍是由于树的本身的性质使然，一株树绝不会因为外界环境的不同而变成一块石头的。中国成为半殖民地，帝国主义的侵略固然有极大作用。但中国社会内部的腐化，对外敌抵抗力量的薄弱，才是使它成为半殖民地的决定原因。如果中国民众能够形成统一战线，一致抵抗外敌，是不难成为自由独立的国家的。机械运动表面上虽然是由外力（如蒸汽电力等）推动，但如果机械本身不是机械，或者是坏的机械，那即使有蒸汽电力也没有用处，这也是内部条件决定运动变化的一个好例。总之，在唯物辩证法上，是要把事物的运动看做它自身的运动。如果不承认事物自身的运动，那就等于完全抛弃了运动的观点。为什么呢？因为我们如果说事物不能自己运动，那就等于说一切事物都是死的，不变的东西，没有外力，它就永远不动了。所以，要从动的观点来看事物，必须要承认事物的自己运动。

以上四点，是用唯物辩证法来研究事物的根本观点（也就是运动的观点），不把握住这个观点，就不能把握运动。但这还只是

一些原则上的观点，至于运动的具体法则，以及所谓运动的内部原因或原动力，究竟是什么？这问题，上面还没有谈到。下面我们就要略说一说唯物辩证法的诸法则。

第五章 唯物辩证法的诸法则

一、矛盾统一律

前面说过，事物的运动变化的根源，是在它本身内部。如果不承认事物的本身会运动，那就等于不承认世界上的一切都在运动。这内部的根源是什么呢？一句话，就是事物本身的矛盾。没有矛盾，就没有运动变化。用社会作比喻来说，如果一个社会里的人和人中间，没有一点冲突和矛盾，社会成了绝对美满的东西，那么，它还有什么进步和变革可言呢？社会之所以需要改进，就因为它始终有着一些缺点或矛盾。人为什么会生长呢？这是因为人的身体里不断地进行着新陈代谢的作用。这就是说，人的身上时时刻刻有千万数的旧细胞在死灭、在消蚀，同时也有千万数的新细胞在生出、在成长。一方面有旧的东西在死，同时又有新的东西在生，生和死的矛盾时时刻刻在人身上存在着，人的身体才会不断地生长。再说到运动变化的本身，根本也就是一个矛盾的东西，我们说一件东西在运动，意思就是说这件东西是同时在某地而同时又不在某地。如果单单说这件东西在某地，而不说同时又不在某地，那就等于说它固定在某地，这就不是运动。又如果单单说它是不在某地，那也不能说明运动。因为一件东西的运动，无论如何总要经过某些地方。所以，只有让“在”和“不在”的矛盾同时存在一件东西里时，这东西才会运动。

一切事物在自身内部都有着矛盾，每一件事物都是矛盾的统一。因为有矛盾，所以才会自己运动变化，矛盾是运动变化的根源，是运动变化的原动力。矛盾的统一，是运动变化的最根本的法则，也就是辩证法的最根本的法则，这个法则就叫做矛盾的统一律。

事物的运动变化既然是矛盾的统一，因此，我们要把握事物的真理，也得要从矛盾统一律上来观察它们。在第二章里，我们谈到推理的时候，就指出最高的推理（即必然的推理）是要从矛盾方面来推论，是要说明一件事物在某些条件之下会达到某种结果，而在另外的条件之下又会达到相反的结果。事物所能达到的结果是矛盾的，必然的推理就是在这矛盾中指出它的必然的变化方向。必然的推理一定是合乎辩证法，一定是要把握住矛盾统一律的。形式论理学里没有必然的推理，因为形式论理学的三个定律（同一律，矛盾律和排中律）就和矛盾统一律完全相反。

按照形式论理学的同一律来说：“A 只能是 A”；或者按照矛盾律来说：“A 不能是非 A”；或者照排中律来说，“A 只能是 B，要不然就只能是非 B”。换成前面的具体的例子来说：“生只能是生”，“生不能同时又包含着死”，“人的身体只能是活着的，要不然就只能是死的”，“某物只能是在某地”，“在某地的东西不能同时又不在某地”，“某物只能在某地，要不就只能不在某地”。这些，就是形式论理学的三个定律所能告诉我们的一切。但辩证法的矛盾统一律却相反。它告诉我们：“一个活人的身体同时也在不断地死灭”，“运动的物体是同时在某地而又同时不在某地”，“在一个社会里，有些人群拼命地要保守现状，有些人群又要拼命地打破现状”。辩证法总是要从这些矛盾方面来把握运动变化，如果换作公式来写，那就是这样的：“A 是 A，同时又是非 A。”或者：“A 是

B，同时又不是 B。”

要把握运动，不能不依着矛盾统一律，看出每一件事物的内部矛盾。如果不从矛盾方面来看事物，只依据着形式论理学的同一律，把一切事物看成同一的，那我们就无法找到事物运动变化的原动力，也就是无法去把握运动。如果我们对于社会，只看见一些保守现状的人，而不能同时看出许多要打破现状的人，那么，社会永远只是一些保守现状的人在支持着，就没有进步或变革了。如果社会真是永远不变的，如果一切事物都是静止固定的，那么，形式论理学是可以反映它们的真理的，然而实际上一切事物都在不断地变动，我们要把握真理，也就不能不抛弃了形式论理学而依从辩证法了。

有人以为：就全体来说，我们观察世界是要依从矛盾统一律，但就某些部分来说，我们仍然要给形式论理学留地位。为什么呢？因为整个世界虽然是变动的，但就如前面所说过的一样，有时也有相对的静止。在相对的静止方面，就可以用形式论理学的方法。譬如一个活人，在他未死之前，他总是一个活人，一个青年，在三十多岁以前，始终可以算是青年，中国社会在目前始终是半殖民地半封建社会。我们不能同时把活人称做死人。把青年同时称做老人。这就是相对静止上可以用形式论理学的地方。

这种论调，是不明白相对静止的真义，并且是曲解了矛盾统一律的结果。前面已经说过，相对静止并不是完全的静止，它的根底里仍是不断地在运动变化。说得更明白一点。相对的静止，不过是运动的一种特殊状态而已，它本身还是一种运动，因此，我们要把握这相对的静止，也仍是要依着矛盾统一律才行。这就是说，我们不单只要看一看它表面的静止状态，同时还要看出它的内部的非静止的地方。我们不但要看出活人是活人，并且要了解

活人身上不断地有千万细胞在死灭，我们不但要明白三十岁以下的青年始终是青年，同时要明白这青年始终是一天天在变老。我们不但要知道现在的中国是半殖民地半封建社会，同时还要明白这半殖民地半封建社会里有许多的人群在天天为着反侵略反封建而斗争。如果我们单单看见前一半而忘记了后一半，那我们就是把相对的静止看做了绝对的静止，把相对静止根底里的运动的要素抹杀了，这样的做法，固然给形式论理学留下了地位，但同时也就抛弃了辩证法了。

我们知道，形式论理学在过去曾经支配着人类的思想，它所以能支配人的思想，就因为它抓着了这相对的静止，把这里面的静止的一面夸大，抛弃了内部的变动的要素。过去的人类因为还没有获得更高级的思想方法，因此就被它支配了。在前章我们说过，形式论理学现在已经是低级的思想方法，我们有了高级的思想方法，已经不需要它。这当然并不是简单地把它抛弃，而是把它所看到的一方面包括到更高的方法论里来。在“A 是 A，同时又不是 A”这个法则里，前半段已经包含着形式论理学所看到的一面了。在这个定律里已经有了“A 是 A”的一段，所以我们不必在这法则之外另外给形式论理学留地盘。只要我们不把矛盾统一律加以曲解，就可以知道这法则已经可以完全代替形式论理学了。

人们对矛盾统一律的曲解，是很多的，刚才讲过的，有人以为矛盾统一律就是把活人同时称做死人，把青年人同时称做老人，这就是一种大大的曲解。真正懂得辩证法的人，决不会把矛盾统一律应用得这样荒谬。“A 是 A，同时又不是 A”的公式，决不应该解释得这样死板。我们应该把握到一个正确的解释。所谓矛盾的统一，是指一件事物的内部包含着消灭自身的要素，也可以说，

一件事物的本身，是它的肯定的方面，但在它本身内部又包含着否定的方面。“A 是 A”，是指肯定的方面，“同时又不是 A”，是指否定的方面。形式论理学的同一律，就是只看见肯定的方面而抹杀了否定的方面。矛盾统一律的方法，就是在肯定的里面同时要看见否定的要素。用具体的例子来讲，就是要在活人的身上看出死灭的要素，在青年人的身上看出走向老年的要素，在半封建社会里看出反封建的条件和要素。活人还是活人，青年人我们还是承认他是青年人，半封建社会，我们还是要称它做半封建社会，即使应用辩证法，我们也不能同时称它们做死人、老年人和非封建社会。矛盾统一律向我们要求的并不是这些。像前面所说的只是一种曲解。它所要求的只是要在它们里面看出死灭、老年、反封建等等的要素。事物肯定的方面，在辩证法里仍是肯定的，从这里，也可以看出它是吸收了形式论理学的精华，也可以看出它可以完全代替形式论理学。因为形式论理学的有用的要素已经包含在它里面了。

总之，矛盾统一律就是在肯定的东西里看出否定的要素。在这里，肯定的东西是既成的方面，否定的要素却还是未成的、潜伏的方面。这两方面是不能同等看待的，如果把活人同时称做死人，那就是把活人里所包含的未成的方面（即否定的要素——死灭）曲解作已成的东西。这样的曲解，真正了解辩证法的人是不应该有的。在研究事物的矛盾时，应该把矛盾的两方面加以分别看待。

还有一种诡辩论的曲解，更是把辩证法的真精神丧失尽了。这种曲解就是把否定的方面过分地夸大，甚至于抹杀了肯定的方面。例如因为在活人里面看见死灭的要素，于是就说一切人根本都是死的，把活的方面都抹杀了；因为看见运动的物体是不能停留在

某地，于是就说这物体根本什么地方也不曾停留过；因为看见中国社会里有反封建的要素，于是就说中国社会根本不是封建性的。这些例子，似乎举得太极端了一点，好像实际上不会有似的，其实在目前标榜辩证法的人们中间，却常常有这种曲解。譬如在倾向很坏的刊物上写文章的人，他是和不良倾向的人弄在一起了的，他的主张也许不一定和别的人相同。然而，他和不良倾向的人们弄在一起，是肯定的方面，意见不完全一致，只是否定的方面。我们不能因为他的意见和别人不同，就抹杀了他的不良倾向。然而叶青却主张这样写了文章的人不会有不良倾向，这是一种诡辩论的曲解。

把否定的要素和肯定的方面同等看待的曲解，把否定的要素过分夸大的曲解，那都是理解矛盾统一律的最大障碍，我们在研究这法则时，要小心不要陷入这一个错误里。

二、质量互变律

质量互变律是事物的运动变化的第二个根本法则，要理解运动变化的存在状态，必须对这一个法则有明白的理解，为什么呢？因为一切事物的运动变化，总括起来，不过只有两种：第一是性质的变化，即“质变”，第二是数量的变化，即“量变”。青年人变成老年人，是人的质变，20岁的青年人变成25岁的青年人，是年龄上的量变，但性质并没有变，因为始终是青年人。水变成蒸汽，是质变，因为液体的性质变成了气体的性质。摄氏15℃的水变成50℃的水，这是量变。因为液体的性质始终没有变，只变了温度的度数。总之，质变和量变是一切事物变化的两种根本形态。无论什么变化，都可以归入两种中的一种。

质变和量变不是可以绝对分开的，我们要用矛盾统一律来了

解这两种变化形态的互相关系。前面说过所谓矛盾统一律，就是要在肯定的东西里看出否定的要素。这法则应用在质变和量变的关系上时，就是：遇到量变的时候，我们要看出它内部的质变的要素；遇到质变的时候，要在里面看出量变的要素。我们不要把量变单单看做量变，或质变单单看做质变。这是怎样说呢？譬如20岁的青年长大了，成为25岁的青年，这在人的一生中，只算是量变。但在这5年中，他经历到许多的事变，他的身体上不断地有着变化，这一点一滴的变化的积蓄，都成为他走入壮年时期的基础，所以在青年的年岁的量变中，已不断地潜伏着质变（由青年变为壮年）的要素。没有那一点一滴的量的变化，就不会有将来的质变，青年人如果不是一天一天地在生长，在经历，不会走入壮年。用水变蒸汽的例子来说，也是一样的。由15℃的水，变成99℃的水，这中间，虽然只有温度的量变，但我们不能单单把它看做量变，而要在这中间看出质变的要素。当水由15℃升到99℃时，它的微分子的运动就渐渐变得非常激烈，分子的运动愈激烈，就愈更加强了分散的趋势，也就是愈更有变成气体的趋势，这就是量变中的质变要素。这质变的要素加强到了极限，即水的温度到了100℃时，否定的质变的要素便由潜伏而变为显现，成为沸腾状态了。这就是：量变到了一定的程度就引起质变。这叫做由量到质的变化。

要在质变中看出量变的要素，更是容易的事。前面就说过，质变是在量变达到一定的程度时才会引起的。质变的本身就要以量变为基础。在质变之后，就产生新的质，在这新质的基础上，又有新的量变。水变成蒸汽以后，就有100℃以上的蒸汽的量变，人到了30岁，变成壮年，在这壮年的基础上，又重新增加岁数。我们可以说，质的变化，就是新的量变的准备，没有质变，就达不

到新的量变。水变成蒸汽，是给100℃以上的量变作准备；普通情形下的水，若不变成蒸汽，就不能增加到100℃以上的温度。人不走入壮年，岁数决不会在三四十岁。这就是质变中的量变的要素，质变完成以后，新的量变就显现出来，这叫做从质到量的变化。

前面的由量到质的变化，和这里的由质到量的变化，合起来，就叫做质量的互变。一切事物的变化，都是依着质量互变的形态进行的。事物的变化常常是由量到质，又由质到量，所以质量互变是变化的根本法则之一，我们叫做质量互变律。

要了解前章所说的相对的静止，质量互变律是最重要的。性质的变化，是很明显的变化，当事物由一种质转化为另一种质的时候，我们很容易明白地获得一个变动的观念。青年和壮年不同，水和蒸汽是截然不同的两种性质。这当中的变化是最触目的。但量的变化却不然，我们虽然看出了数量的增加和减少，然而性质始终不变，这反映在我们认识里，就成为静止的观念。这种静止，是不是在客观事实上有着呢？当然有的，因为性质不变是事实。但这种静止，只是相对的静止，只是单单在质的方面，在一定的量变限度以内的静止。在量的方面，事物始终还是在变动着，并且在量变达到一定限度时（即质变的时候），质的方面的静止也就消灭了。通常所说的相对的静止，就是指这量变中性质不变的状态，在这样的静止中，我们不能忽略了它的变动的要素（不能忽略量变及量变的结果所能引起的质变），是当然明白的事。质量互变律不但对于相对静止的了解上很重要，对于运动变化本身的了解上也是不能丝毫离开的。不懂得质量互变律的人，常常只看见量变而忽视了质变，或者只看见质变而不注意量变。只看见量变的人，认为一切变化只是事物的量的增加或减少，事物存在的数量减少到我们不能觉察时，我们就觉得它是消灭了。数量增加到使我们

注目时，就觉得一件新的事物发生了。这样的见解，表面上好像也承认运动变化，事实上却否认了运动变化。因为它认为一切事物在世界上都是现成的，世界上没有真正发生过新的质，也没有旧的质消灭过，世界上所有的只是数目上的移动增减罢了。这就是否认了事物的发生、发展和消灭的过程。这种思想，应用到社会问题上来，就成为渐进的改良主义，以为要达到新社会，不必要把旧社会变质或变革，只要在旧社会的圈子里一点一点地慢慢改良就行了。他们不知道旧的质的存在，对于量的变化是有限制的，就好像普通的水，如果不变成蒸汽，温度决不会越过100℃以上一样，一个旧社会存在着时，改良的行为也要受着限制，旧社会的质不容许你照你的理想去改造社会，因此，要把社会改好，靠渐进的改良是不行的，必须要先使旧的不良社会发生变革。

只看见质变而不注意量变的人，虽然承认了运动变化，但不能切实地理解它，这样的人所理解的变化，常是没有事实根据的、空想的。我们说到水变蒸汽而沸腾（质变）时，一定要注意到100℃温度的量变，100℃的温度，是水的沸腾的必需条件，是水的质变的事实根据。不注意量变的人，只看见水会变蒸汽，常常以为不到100℃的水也会沸腾。在社会运动里，我们常听说某些人有所谓左倾幼稚病，就是这样的情形，犯这种毛病的人，就是对于理想的追求太性急，还不等到各种条件成熟，就想要它实现，结果就常常引到失败的路上。这就是把质变中的量变的基础忘记了，以致自己所了解的质变全然成了空想的东西，失去了事实的根据。

三、否定之否定律

辩证法的根本观点之一，是把事物看做发生、发展和没落的过程，这就是说，任何一件事物，都经过发生、成长等阶段，而

走向没落消灭。一个人从胎里生出来，经过了少年、青年、老年等生长的各时期，最后是不免一死。资本主义社会从封建社会里生长出来，经过自由竞争和独占等阶段，终于是要崩溃。但这里所说的崩溃消灭，是不是绝对的死灭呢？不是的。旧的东西在死灭了的时候，还要遗留下一些新生的东西，或者转化成新的东西。人死了，通常都要留下子女。资本主义社会崩溃了，结果是转变成新的更高的社会。稻的茎叶枯萎了，就留下许许多多的谷粒，成为新稻的种子。这样，一件事物的死灭，同时就包含着新生的意味，包含着向更高级的新事物走去的意味。这也就是死灭中的生活的要素，是矛盾统一律的一个好例。

一件事物是怎样发生、发展、没落而转化成更高的新事物呢？这当然是各式各样的。但各式各样的发生成长过程中间，有着一个共通的规律。这就是现在要说的否定之否定律。这是辩证法的第三个根本规律。

什么是否定之否定律呢？恩格斯举的一个例很好，我们不妨用来帮助说明：譬如麦子的生长，首先只是一粒麦粒，这种麦粒落在土里，受着适当的培养，便发出芽来，长成茎叶，原来的麦粒是没有了。这麦的茎叶继续生长、开花、结实，一直到茎叶枯萎，茎叶没有了，于是又留下一穗结成了的新的麦粒，但这麦粒已不是原来的一粒，而是几十粒，在性质上也不会和原来的麦粒完全相同了。在这一段发生成长的过程中，那最初的麦粒，我们把它当作一个肯定，由这麦粒里发出来的茎叶，我们把它称作否定，因为它否定了麦粒：最后由麦茎上又结成的新的麦粒，我们把它称做否定之否定，因为它的成熟，是在麦茎枯萎死了的时候。由肯定到否定，再由否定到否定之否定，这三个阶段，是一切事物的发生发展所必经的共通的过程，因此辩证法上就把它作为运

动变化的一个根本规律。

由这一个例子里，我们可以看出，要了解否定之否定律，必须要注意几点：

第一，否定之否定所包含的三个阶段，就是指一件事物从发生，经过发展，直到没落（同时也是向更高的新形态走去）所经过的全阶段。这就是说，任何事物的运动变化过程，都是依着肯定、否定、否定之否定的规律来完成的。麦粒经过茎叶的发展，直到再结成新的麦粒时，它的发展就算是告了一个完整的段落了。这样，否定之否定律并不是可以胡乱应用的。它是每一件事物的全发展的整个的旋律，发展变化到了否定之否定的阶段时，就表示旧的发展完结，新的发展过程又要开始了。麦粒变成新的麦粒时，就成为新的发展的起点。有人以为麦芽长成茎叶是否定，茎上开花也是否定，这就是错误，因为叶和花都只是茎上的一种器官，就像手和脚是人体上的器官一样。手和脚没有否定了人，叶和花也不会把茎否定。而且茎上开花，并不是茎的最后发展阶段，花也并不是新的茎的发展的起点。因此，否定之否定律决不能在这些地方胡乱应用。用社会的发展来说，最初的原始共产社会是肯定，后来是私有财产社会否定了它，最后达到新的共产社会，这就到了否定之否定的阶段，而人类社会的发展到这里也就告了一个大段落，以后在新社会的基础上，又要从新的方向开始发展了。

第二，事物发展到否定之否定的阶段时，总把肯定阶段上的某些特征恢复，并且是取着更高的形态来恢复的。由麦粒变成新的更多麦粒，就是一个好例。由原始共产社会发展到新社会，在没有私有财产这一点上，是恢复了原始社会的特征了，然而这样的社会是比原始社会更高级的。为什么会成为更高级的呢？因为在否定之否定阶段上的事物，不但是恢复了肯定阶段上的特征，而

且也获得了否定阶段上的一切发展成果。新的麦粒不但恢复了旧麦粒的特征，而且也因为在茎叶发展阶段上获得了极大的营养料，成为几十粒的麦粒。新的社会因为接受了私有社会里长期的生产力的发展，所以不论在生产技术方面，在社会组织方面，质和量都远远地超过原始社会之上，在这样的意味上，可以说否定之否定的阶段，是把肯定阶段和否定阶段上的发展的好的成果都吸收了，统一了，综合了。所以通常我们又把肯定称做“正”，把否定称做“反”，把否定之否定称做“合”。所谓“正，反，合”和否定之否定律就是一个东西。

这里要注意的是：所谓的“合”，并不是简简单单把前两个阶段上的东西合起来就算完事。如果这样，那么，“合”也不过是两件旧东西的结合，怎能产生出更高级的新的东西来呢？这里的“合”是把旧的阶段上的东西综合起来，同时加以改造、发展，使它走向更高阶段，不是把旧的形态依样葫芦地保存着。在这样的意味上，它是把旧的东西抛弃了，但同时也是把它高扬了。所以又叫做“扬弃”。新的谷粒虽然吸收了茎叶发展的成果，但并没有把茎叶保存在自己里面，而只让它枯萎了，这不是很明显的例子吗？用辩证法本身的发展来说，在人类思想史的最初时代，人们的思想是无意中取着辩证法的形态的，这是肯定，这是正；后来，思想发展了，产生了形式论理学和形而上学的方法，把最初的幼稚的辩证法思想否定了，这是反；最后，形而上学思想到了末路，又产生新的辩证法的思想，它吸收了形而上学思想和形式论理学发展的成果，形成了更高的思想形态，但同时也就抛弃了形而上学和形式论理学。这是“合”，是扬弃。所以，在新的辩证法里，旧的成果是吸收了，但并不因此就要把旧的思想形态原样地保存下来。因为高级的思想方法已经是更完满的东西了。这一点，中

国的标榜“物质论”、“辩证法”的叶青不全然了解，他以为在辩证法里面，还应该给形式论理学和形而上学留个地盘，这是非常错误的。

第三，由前面所说的一切，可以知道，否定或否定之否定，都是事物本身的发展所引起的变化，麦能变成茎叶，首先是因为麦的本身有这种变化的可能性，虽然这也需要外力的帮助，如适宜的土地、气候、肥料；但这些始终只是一种帮助，如果麦的本身不会变成茎叶。这一切外力都是无用。由茎叶变成新麦粒，这更明显地是事物自身的变化。有些人把一切外力的消灭看做否定，譬如雀把一个虫吃了，这就是外力把虫消灭，有人就以为这是雀否定了虫，这实在是一个错误。就麦来说，麦变成茎，是茎把麦粒否定了，但我们用脚把麦粒踏碎，就不能算是脚否定了麦粒。总之，否定是事物本身发展的自然的结果，决不是指简单的消灭。

并且，否定之否定律是事物的整个规律。第一次否定之后，必然有达到第二次的否定的可能，两次的否定是不能分开的，麦粒变成茎后，就有结成新麦粒的可能，私有社会否定了原始社会以后，它本身又包含着否定自己的可能，并且向着这样的方向发展。一个否定如果不包含着第二次否定的可能，就不是辩证法的意味上的否定。用脚踏碎麦粒，雀吃虫，就是不能够包含着第二次否定的，所以这就不是辩证法的意味上的否定，而只是简单的“毁坏”和“消灭”罢了。

以上，算是把否定之否定律的要点大致说完了。否定之否定律和前面的矛盾统一律、质量互变律，是辩证法的三个根本规律。整个世界的一切运动变化，都是以这三个规律为最根本的基础的，理解了这三个规律，就是理解了事物运动变化的基本法则，在这样意味上，这三个规律可以给我们获得一个正确的世界观。另一

方面，这三个规律既然是世界的变化的根本法则，那么，我们观察和研究一切事物时，也不能不把握着这根本法则，依从着这根本法则去研究，因此这三个规律又是我们的思想方法论。

这三个法则，自然只是最普遍最根本的法则罢了，世界的运动变化法则，决不仅仅只有这三个，此外还有无数具体的比较不这么普遍的法则，在我们研究的时候是不能忽略了的，否则就会把三个法则弄成空洞的死的公式。单就哲学方面来说，如“本质和现象”、“必然性和偶然性”等等的法则，都是我们不能不注意到的。但这里限于篇幅，不能再谈下去，只把握到了这三个最根本的法则就够了。因为另外还有拙著《大众哲学》和拙译《新哲学大纲》，对这些问题讲得很详细，读者可以参阅，不必在这里重复了。

第六章 唯物辩证法的应用上的要点

这本小册子所要说的东西，现在已经是完结了。在这里，我们不过想简略地做一个结束而已，我们从本体论、认识论、论理学等各方面讨论了思想方法论的问题，结果我们承认唯物辩证法是最正确最高级的思想方法。我们已从各方面解释了唯物辩证法的内容，指出了它和形而上学不同的地方。现在我们再把唯物辩证法应用时的几个最重要的要点总括地叙述一下。

（一）研究一件事物时，要尽可能地把它的各方面都观察到、把握到。因为每一件事物都是有着多方面的作用的。简单到一个梨，就有颜色、形状、香、味等无数方面的性质。复杂的像抗敌胜利与否的问题，就要从许多方面来决定：如武器、民众的抗争情绪、经济的充足与否、政治组织等等。形而上学方面的毛病，就

在于常常只是抓着事物的一方面，而忘却了别的许多方面。在相对的静止里，形而上学只看见静止的一面，而忘却了根底里的运动的一面，在抗敌问题上，有一种“唯武器论”，也是这形而上学的理论。这种理论以为只要看武器的好坏，就可以决定战争的胜负，这就是只看见武器一方面，忘却了民众、经济、政治等等方面；而不知道如果民众没有战争情绪，经济的供给不充分，政治的组织不良，即使有优良的武器，也是无法战胜的。这样，形而上学的方法把我们的思想限制在事物的简单的一方面里，使我们的思想陷入在非常狭隘的牢笼中，不能够估计到各方面的互相关系，不能做活的观察，结果是成为硬化而谬误的思想。辩证法所要求的，是要把握住事物的各方面的相互关联，要从各方面的关联中找出根本的矛盾，也就是要用矛盾统一律来研究事物。要这样做，就切不可满足于单单一方面的把握，而要研究到事物的一切方面。自然，事物的“方面”是非常多的，要把一切方面完全抓住，不见得是可能的事，但即使不能完全抓住，我们也要尽可能努力这样做，以防止我们思想的谬误和硬化。关于这一点，依里奇曾这样说过：“辩证法论理学要求我们更向前走去。要真正知道对象（即我们所研究观察的事物——作者注），就必须对于它的一切侧面，一切联结和媒介加以把握和研究。我们对于这事虽然决不能完全做到，但全面性的要求，也能防止我们的谬误和硬化。”（见拙译《新哲学大纲》第415页）

（二）把握了事物的各个方面，把握到了这各方面中间的根本矛盾以后，还是不够的。我们还要从这各方面里，找出这事物的发展方向，从矛盾里，看出这事物自身的运动，看出它的变化的原动力。关于这一点，伊里奇这样说：“辩证法论理学要求在发展上，在‘自己运动’上——变化上来处理对象。”（同前）

（三）根据前面两点，我们把握了事物的各方面，并且把握住它的内部的矛盾，就可以对于事物的运动变化有正确的估计和说明，也就是使我们的思想能够反映事物的真理。第三章我们所讲的必然的推理，正就是以这样的一种真理的把握为目的的。但在那里我们已经讲过，必然的推理，所注重的不是推理的形式，而是推理的内容，它所看重的并不是推理的形式是否合乎一定的规定的问题，而是推理的结果是否和事物的内容一致的问题。推理的结果怎样才能和事物的内容一致呢？这在第三章也说过，是要凭实践作检证的。所以，在辩证法上，凡要研究一件事物或理解一件事物，总得要把人类对于这种事物的实践行动作为研究中的一个重要条件。我们说，在一定的温度和压力之下，氢气和氯气会化合而成盐酸气。这样的推理，是有科学家的实验作检证的。我们说，抗敌的军队只要能运用适当的战术，凭借人民的帮助，虽然武器低劣，也可以克服敌人，这样的推理，是有义勇军的几年来的实践的战绩作检证的。关于这一点，伊里奇这样说："人类的实践全体，是不论作为真理的规准，或作为人类所必需的东西和对象之间的联结的实践规定者，都得要加入到对象的充分的'规定'里。"

最后，我们要谨记着伊里奇的一句名言："没有抽象的真理。真理都是具体的。"要把握每一件事物的真理，必须要从每一件事物的具体情形分析着手。我们平常读了几本理论书，从上面知道了许多正确的社会变化法则。这些法则本身是不是真理呢？我们可以答复说，有成为真理的可能、也有不是真理的可能。如果我们应用这些法则的时候，我们能够根据当前社会形势的分析，使它得到一种具体的新的形态，那它是全成为真理的（这一点，可以参看前面第三章论分析和综合的一节）。如果我们只可靠着这些

抽象法则，就想来说明一切，而不顾到每个时代，每一个社会的特殊具体形势，那么，任何正确的法则都会变成空洞无聊的公式，都不会有丝毫的真理性。法则在孤立的时候，是不会有真理性的，真理性只有在具体应用的时候才会出现。如果不了解这一点，那么，即使熟读唯物辩证法的书，把辩证法的公式记得烂熟，仍只能得到一点空洞的东西，仍然把握不到正确的思想方法。

后 记

我很高兴，终于写成这一本小册子了。很对不起这丛书的编者张仲实兄，他和我约定 1936 年 9 月底交稿，却一直延到 1936 年 11 月中旬才完成工作。出版日期因此拖了一个多月，害得他受到了许多订户和出版者的责骂。但正因为这样，使我有较多的功夫来思索研究，货色也才不至于出得太糟糕，这一点，还算是可以向读者诸君告慰的。

这本小册子的内容，乍看起来有些地方好像和沈志远先生的《现代哲学的基本问题》重复了。沈先生的书是专讲本体论和认识论的问题，对于辩证法和形式论理学以及辩证法诸法则的问题，全然没有谈到。他自己曾声明这些问题在本丛书里是有另外的一本册子来解决了，为免得重复，他那里就略去。他所谓另外一本册子，就是指这思想方法论。要照这样说，这一本是应该专谈他所没有谈过的东西才对的。但我却把本体论和认识的问题重提了一遍，不是重复了吗？我认为并不重复，而且是必要的。因为在新哲学里，不论是本体论也好，认识论也好，辩证法的许多法则也好，都同时兼有着世界观和方法论的两重意义。辩证法不单只是方法论，同时也是世界观。本体论、认识论也不单只是世界观，同

时也是方法论。沈先生所谈到的，是从世界观这一方面来立论的，因此，这里从方法论来研究本体论和认识论，并不算是重复，而是必要的补充。

因为其他事务的繁忙，写起来是断断续续，仅仅五万多字，拖延了两个多月才写完，前后笔调颇有许多不一致的地方。但大体上说来，在叙述方面，是努力使它有着一贯的系统；在文字方面是尽量也使它浅明易解；在内容方面是以切实有用，不落空洞为宗旨；总希望读者读了以后，能够明白正确的思想方法是什么，并且能够实际应用。这是我的努力目标，实际上做到了什么程度，还要请读者诸君指教我。

在内容上，我努力应用了现实的例子，努力想把理论和中国的民族解放问题联系起来，我相信这种具体的应用，对于理论的发展（至少对于理论的阐明）是很重要的。但因为篇幅不够，不能全然做到这一步，譬如第五章论辩证法的诸法则时，因为内容较复杂，事实上只能把这些法则的正确的意义说清楚就算了。没有在中国的实践问题方面多发挥。但幸好我在以前曾写了另外的一本小册子《民族解放和哲学》，是全然从这一方面立论的，可以供读者诸君参考。

这一本小册子的理论，从根本的地方来说，是采自外国的哲学著作的，尤其是自己译的《新哲学大纲》一书的影响特别大。在这一点上，我们可以“坦白地承认自己是复说者和抄袭者”，叶青想用这样话来讥诮我们，是用不着怕的，因为新哲学不是个人主义的哲学，如果你一定要标榜自己，成立“一个新的哲学理论”，那根本已经失去了新哲学的立场了。但这并不是说，新哲学就全是以抄袭和复说为能事，这又是一个错误。我们可以“抄袭”的只是基础的理论，拿到中国来“复说”时，我们又要把它具体地

应用到中国的现实问题上，在这些具体的应用上，我们就不能单纯地抄袭，而需要种种的具体发展了。所以，在这本小册子的许多个别部分的解释上，也有许多颇费自己心裁的地方。就是全书的理论的叙述系统，也并不是从任何“底本”移过来，而是相当地自己组织过一番的。

抄袭和复说并不要紧，只要来得正确、适当、具体。怕的只是像叶青那样，标榜着“物质论”，却把康德、黑格尔的观念论的东西也抄许多过来。这样的东西，还是让它去自称“一个新的哲学理论”的好，免得在文化界淆乱是非，使读者莫名其妙。

思奇 1936 年 11 月 12 日

关于《思想方法论》的问答

(1937.5)

一、问

“辩证法真难懂！难用!”这样的一句诉苦话，是近年来常可听到的。这最重要的缘故，当然是因辩证法本身实在是个奥妙、高深、复杂的学理；而一般人没有把它写得好懂一点，以及没有把它和应用紧密地联系起来说明，不能说不是其中的原因之一。

要是一般诉苦的朋友的不懂或不会用，并不是因为自己的懒，我想，这书是能够相当地帮他们解决困难的。

这书的优点，显著的有四：易懂，不怎么枯燥，体系相当的完整，以及与当前的实践有着高度的统一。不过在这儿我倒不想阐扬它的长处，而只想把我所看到的美中不足的地方加以指出，以及我觉得有点成问题的加以质疑。

我所以做这种类似吹毛求疵的工作，说大一点，是想使我所敬爱的艾先生能做得更好点，使我们的思想阵营更完美点、更壮健点。

首先得提出的。本书的用语不十分考究。有几处含糊的，勉强的句子。当然，本书的这样做也是有其缘故的。但有的地方却应该改正。

例如在认识论里谈到主观与客观的问题的说话便是个很好的例子。

"有些崇拜天才的人，以为人的聪明完全是天生的，这是一个很大的错误。"在这句话里，聪明两字的含义是很清楚的，即是说，聪明不是别的，只是主观与客观在某种优良的条件下的交互作用后的一种表现或结果。接着是说这种错误是由于"它把人类的主观（思想，聪明）过分地夸大了"。在这句里的聪明是什么呢？我们细细的体味一下，可以觉得（主观思想，聪明）它已在某种意义上走出了人的好的生理的资质这界说去了。再接下去竟说："无论怎样聪明的人，不经过相当的学习，他的聪明，决不能发挥出来。""一切伟大的思想，都是经过很刻苦的学习与阅历而得到的结果。"（都在第 40 页）——我想，在读书时细心点的人，读了以上那些句子后，怕总有点无所适从或莫名其妙之感吧？

什么是聪明？好像是指人底好的生理资质，但又好像是指人底好的生理资质与客观发生交互作用后的表现或结果，并且又好像是和主观、思想，甚至是意志等的同义语。还有在最后的一句中，很可能使人发生聪明是原封地存在于聪明人的头脑中的那种感觉。

我以为这段最好是这样的叙述：

有些崇拜天才的人，以为人的聪明是完全天生的，这是个大的错误。这错误就是前面说的本体论中的观念论的错误底一种。更确切点说，是种有观念论的倾向的错误。其实所谓天才、聪明，本身便是一种带有后天成分的东西。它是好的人的生理资质和客观发生交互作用的一种表现或结果。无论生理资质怎样好的人，不经过相当的学习，是不会有什么聪明的样子表现出来的。一切伟大思想的产生，其最主要的构成因素，还在刻苦的研究和多方面的阅历。

第二，本书的材料的分配处置似不很适当。同是必要的，有

的很多，有的很少，有的甚至没有。好像相对与绝对的对立的统一是在辩证法中起决定作用的法则。可是关于这，本书却一句都没有提到。无视这法则所生的坏结果，在本书中也是明显地存在着。例如在说明人与动物之分别的例子的语句中，便因为这而充满了绝对论的气味。

认识底历史发展的性质的充分的阐扬，在方法论的阐扬证明上说来，固然必要的，可是，在辩证法的学得及应用上说来，这种费去大半篇幅的叙述，确实有点浪费。这也许是对新哲学大纲过分推崇所致！——因为辩证法、论理学、认识论三者底这样高度的统一的阐述是只有在新哲学大纲里才有的。

在我以为整个的认识论，在本书中是可分为在认识的发展过程中的几个阶段底形式和内容;及研究过程中的几个步骤二节;加以简略的叙述便尽够，不知艾先生以为如何？

第三，辩证法应用上应注意的几点一章里的第二点，告诉人在研究时，应注意所研究的事物底发展方向。这似是多余的。难道一个能用辩证法在研究事物的人，在研究时，会忘了自己的研究目的吗？在多方面的把握一段里，我以为最好是加进历史的性质或地位的把握去。横的把握外再加纵的把握，对事物发展的透彻的了解上说来是必要的。在真理是具体的一段里，依理是得更进一步的去告诉运用辩证法的人,不要把它当做无所不能的魔杖，把它乱装到自己不熟习的问题上去。关于这些艾先生以为如何？

第四，关于人与动物底能力的分别的问题里，艾先生说："蚂蚁蜜蜂始终只是靠着它们的生来的能力去生活。""蚂蚁蜜蜂的巢窠始终是那样的巢窠。人的住处却由洞穴到草房，由草房到木造屋……"这样的说法，似是犯了抹杀动物的进化的可能的毛病。这里面是含有浓厚的非辩证法的气味。要是一切都是发展的这句话

是真理，那么蚂蚁蜜蜂的能力为什么便没有发展的可能呢？根据目前的进化论说来，则谁都晓得它们也是发展的变动的。据我们现在所已知道的，蚂蚁便是个又能打洞，又能在地面上筑高窠，又能在树上做空间巢的东西。——也许还有我所不知道的它底更奇妙的能力的表现。就只这已可毫无须迟疑的说它是在不断的改变世界，改变自己，当然，这种改变和人的是有着质的不同的。而这也只不过说明着它们是因为它们的独特的质的限制，其发展的速度和能量便与人的有着截然的差异。可是，不管怎样的不同，不管他们的发展是怎样的微小，发展总是发展的。所以我们无论如何不能毫无附加地说它们始终是那样的。从这儿我们还可得出个教训来，即不管在说明什么东西的时候，要是忘了质与量的相互关系，及相对与绝对或对立的统一法则，一句话，要是有一瞬间忘了辩证法，则别想能得出精确的结论来。

第五，“人的特色，在于能不断地改变世界和改变自己”。P.1什么是世界的改变呢？“以树造弓箭，以铁造刀枪……。”P.2“人自己的改变又是什么呢?”有了弓箭，人的能力比徒手的时候大，有了刀枪，能力便更大……。”P.2这种自然性的说明实在是有点成问题，至少也犯了没有把握着最主要的东西的毛病。这里面的改变自己，我以为最好是解作改变人自己的社会地位去。因为人的质是在他的社会性上。所谓改变世界一句中的世界，当然的，应解作包括生产关系的东西去。这正如第60页里不把中国人的共通性解作人一样。

在这儿，我得声明一句，——艾先生在第6页里，说到我们中国的现势等的问题时所用的话，是含有一反前面的对改变世界、改变自己的那种自然性的说法的意味。

第六，在叙述质量互变律时，竟引用青年到壮年的例子，可

真是太不对了。这可说是和拿儿子当作父亲的否定，孙子当作祖父的否定的否定一样滑稽。青年和壮年有什么质的不同呢？难道一个是由10多岁到29岁，一个是由30岁到50多岁，便是他们的质的不同的根据吗？要是这儿的所谓质是指性质说的，则性格的变化无论如何也不会恰好在30岁时出现。而且若是指它的性格说的，则它的量变的基础，无论如何不能是年岁的增加。因为年岁是不能作为它的量的单位的。作为性格的变化的前提的量的单位，在我以为只能是他的内在的条件的发展及外在的刺激，还有，人的性格在他由青年到壮年的十几年中也不见得一定会变，更不要说什么由29岁到30岁的一年间了。

由一质到他质必然有连续性的中断、即突变的存在。因为不如此他质便没有出现的可能。当然，突变是有多种多样的。然而由青年到壮年他的连续性的中断在那儿呢？难道由29岁到30岁便是一个突变吗？艾先生是尊重新哲学大纲和唯物论教程的，不知在这儿，为什么竟一点不把它们放在考虑之中！

二、答

冬青君精细地给我的《思想方法论》做了诊察的工作，把最微小的病症也报告出来，这种热心，在作者是只有高兴的。有几处地方，他说得很对，就是我自已，也自觉到了它的症状。我得要在这里承认。对于这一本书，我已经发现了许多不够的地方，有机会或者要加以改正或改写。但世界上没有全能的医生，他的诊断不见得就会十二分的正确。误诊多半是由于误会，在这种情形之下，我是有答辩的必要的。

关于“聪明”两字的用语的含混，这一点他是说中了的。我所说的聪明原意是指聪明的资质的发挥。无论资质怎样好的人，没

有经过刻苦的练习，这资质的美点不能发挥出来，就算不了聪明人。但在另外一处我又说到“无论怎样聪明的人，”这里的聪明却好像是在指资质了。这一点是要改正的。

其次说到材料的分配不适当的问题，这一点我却要辩解一下，我认为并没有什么不适当。冬青君主张添加相对和绝对的对立统一一则，这，我认为不必。因为《思想方法论》这样一本小书，只能把思想方法的根本问题解说清楚，至于更具体的范畴的研究，如本质与现象，形式与内容等，是没有篇幅来讨论的，而且别的书籍上也讨论得很多了，相对和绝对也正是这样的一对范畴。所以在这本小册子里就略去。至于人与动物的分别，我们是不能否认的。辩证法不是诡辩论，所以不能因为动物会进化就否认了人和动物的分别。冬青君不能因为我加以分别就说是有绝对论的气味，更不是因为《思想方法论》里没有相对和绝对的题目就会使我陷入绝对论。

冬青君又说我不应该把认识的发展说得太多，认为在辩证法的学得及应用上是浪费。这也是错误的。冬青君得要想一想这本书所研究的是什么？这本书是思想方法论，这也就是说，里面所研究的是作为思想方法论的辩证法。辩证法是研究人类思想和自然一般的总法则的学问，但本书却特别偏重在人类思想这一方面来研究，因此我们不能不在人类的思想和认识方面阐扬得比较详细。如果不是这样做，那么这本书只是一本普通的新哲学概论之类的东西，与我自己的《大众哲学》，不会有什么分别，何必要特别叫做思想方法论呢？我特别充分地阐扬了认识的发展和性质，并不如冬青君所谓的由于对新哲学大纲的过分推崇。当然，我的推崇是有的，然而这并不是使我多写了认识发展过程的原因。

第三，冬青君说我指出人在研究时应注意所研究的事物底发

展方向，认为这是多余的，因为人在研究时谁都不会忘记了自己的目的。这更是一个大大的误解。人在研究时自然有自己的目的。但人们自己主观的目的，和客观事物的发展方向不会是一致的。野心的帝国主义者的目的是要全吞中国，但中国的发展方向难道真会和他的目的一致吗？从发展上研究，就是要明了发展的方向，怎样发生，怎样成长和怎样没落。关于多方向的把握一节，本来就包含着历史过程的把握的，并不单只指横的把握，但冬青君一定要特别指出来，也没有什么不对。关于真理是具体一点，冬青君的补充是对的。

第四，关于人和动物的分别一点，冬青以为我否认了动物进化的可能性，这完全是误解。蜜蜂和蚂蚁当然有发展进化的可能，但无论怎样，蜜蜂的发展和人的发展，在性质上是不同的。人的发展，是不必改变自己的生理的器官，而能改造自己的生活方式，生产方法（由于生产工具的改造）。蜜蜂之类的动物，不是制造生产工具，他们的生产完全靠生理的器官（如酿蜜）。动物要发展进化，就得改造了自己的器官。在未改造生理器官以前，不论筑巢也好，打洞也好，他的基本的生活方式的性质总不会变更。但人类由农业手工业的生产走进机械的生产时，人虽然还是人，生活性质却截然不同了（由封建社会生活变成资本主义生活）。在这样的意义上，我们说只有人能在改变自然中改变自己，是正确的。因为动物自己虽然会改变，而这改变只是自然器官的改变（在未改变器官之前它的生活的根本性质并不会变，而只是如冬青君所说的微小的量变），但自然器官的改变只是一种自然淘汰的改变，并不是严格意味上的“自己改变自己”。

第五，关于人类自己改变自己的“自然性的解释”，冬青君所说的是对的。我自己在写的时候也知道，所以后面就有了一些补

充，但我得说明，使我有这种自然性的解释的重要的原因之一，是出版上的困难，不许我写出极“社会性”的例子来，但我也不否认有矫枉过正的地方。

第六，关于量变到质变用青年到壮年或幼年到青年的例子，我认为并不错误。我们说 14 岁到 30 岁左右算是青年，这话不能理解得太呆板，以为岁数就是青年或壮年的原因。岁数只是计算上的标志，就像寒暑表的度数只是热度计算的标志一样。我们通常虽然说 100℃的水会沸腾，但事实上水并不恰恰在 100℃沸腾，而是要依着种种环境条件有上下差参的。通常我们说 14 岁的人开始进入青春期，但事实上也不一定如此。至于突变和连续性中断，由青年到壮年似乎不明显，但由幼年到青年是很显著的。这用不着解释就明白。所谓质变。不一定是指在极短时间内的变化，只要是扬弃旧的性质，产生新的性质，也就是质变，在这样的意义上，由青年到壮年也有相当的质变的，事实上青年人和壮年人总有些性质上的不同（不同的来源当然很多，这里暂时不说），我们是不能抹煞的。这一点，冬青君没有注意到。这是太拘于理论的形式研究的错误。

（原载《生活学校》第 1 卷第 2 期，1937 年 5 月）

现代哲学读本*

(1937.3)

一个概观

一

新哲学就是辩证法唯物论的哲学，也即是卡尔主义的哲学。这哲学在目前，也和它整个的主义一样，是普遍了全世界。即使和它反对的人，也感到了它的伟大的力量而不能不加以深切的注意。

这哲学达到了今日的地步，并不是偶然的。它代表着人类历史上的一个新兴势力（劳动者）。它跟着这新兴势力的发展而发展，跟着这势力的普遍而普遍。就像这新兴势力是在不断地战斗中成长起来的一样，新哲学在它的发展过程中，也经过了不少的战斗，它批判和克服了反对的和不正确的种种哲学倾向，而自己也就在这中间成长起来，坚强起来。它和一切别的哲学不同，并不是在一个人身上一下子就达到了最完整的体系，而是经过了89年的生长史，由创始者和继承者继续的钻研，一天天地更丰富，更具体化了的。黑格尔哲学就只是黑格尔一人的哲学，但新哲学却可以指出三个最大的奠基者。

---

* 本书写于1937年3月，上海一般书店于1937年3月出版，列为由夏征农主编的《新青年百科丛书》的一种。

要了解新哲学的成长，也必须了解新兴势力的发展，更进一步说，就是要了解现代资本主义的历史的发展。因为新兴势力是在资本主义社会的胎里发生起来的。现代资本主义是首先在西欧各国发达，它冲破了旧的封建社会，建立了新的资本主义社会、历史上所谓的“工业革命”，就是使资本主义社会坚定地确立，使封建社会完全地崩溃的一大社会变革。在西欧这变革是在1848年到1871年的时代达到完结。这就是说，在这一时代，西欧资本主义在社会史上开始获得了完全的胜利。然而也就在这一时代资本主义本身的矛盾开始明白地暴露出来了。在资本主义社会制度下受着压抑，担负着否定资本主义社会的必然使命的新兴势力，是跟着资本主义的凯旋而达到了成熟期。就像开始成熟的青年，对于两性的欲望是由朦胧的感觉而进入到明白的自觉一样。西欧的新兴势力在1848年以前，对于资本主义制度，还只有着朦胧的不满和无意识无目的的反抗行为（这就是哲学上所谓的“自在”的阶段）。到1848年前后，他们对于自己的历史使命是自觉地担负起来了。（这就是所谓“自为”的阶段）。1848年的革命里，这新兴势力就在政治舞台上现身，也就在这时期以前不久，他们自己的哲学（即新哲学）和他们自己的主义（即卡尔主义），都在卡尔、恩格斯两人的手上最初建立起来了。

二

从此以后，新哲学就跟着时代的进展而成长起来。在资本主义此后的每一发展阶段上。新哲学都有着相应的成长形态。如果我们把1848年后的历史做一个概观，我们可以分成以下的几个阶段：

1. 1848年起，到1871年（巴黎公社时代）。

2. 从巴黎公社时代到俄国 1905 年革命时代。

3. 1905 年到第一次世界大战。

4. 第一次世界大战到现在。

1848 年到 1871 年，是西欧资本主义对封建社会完全获胜的时代。资本主义制度确立以后，它本身的必然的要求使之不能不向海外发展。开辟市场和建立殖民地的活动，从此就加强起来。这就进入了第二个时期，在这一个时期里，资本主义的发展是比较“平和”的。一方面因为资本主义还只是在产业资本的阶段，还没有进入到金融资本的阶段，像世界大战前后那种狂暴的帝国主义国家还没有出现，另一方面也因为俄国及其他东方国家的资本主义都还在萌芽当中，殖民地的开辟还有很多余裕，因此资本主义的出路也还比较顺畅，资本主义本身的矛盾也因此比较和缓，这就是“平和的”发展的主要原因。

但“平和的”，顺利的发展，同时也就是向着烂熟的境地走去的发展。资本主义的本身顺利地把庞大的资本集中起来，形成了金融资本的体制，小资本的破产一天天加多，失业者的数字一天天增大，社会经济的不平等的裂沟一天天加深，殖民地和市场的有限范围一天天地缩小了。于是在一段“和平的”发展之后，就不能不走进危机的时期。由产业资本主义，转化成金融资本的帝国主义。这一个转变过程，是在 1905 年到 1917 年（世界大战）的期间完成起来的。在这期间，俄国及东方诸国的资本主义也开始成长了，而且也爆发了反封建的资本主义的变革，1905 年的俄国革命以及 1910 年中国的辛亥革命，就是最重要的。殖民地对帝国主义的反抗也加强了，殖民地的范围的缩小，使“重分世界”的要求也切迫起来了。帝国主义国内经济的不平等，也使它本身发生了政治的经济的危机，不能不从对外的侵略和战争中去找出路。

这一切不能解决的纠纷和矛盾，把资本主义一步步地带到“总危机”的绝境里，这总危机的开始，就是第一次世界大战。

第一次世界大战使战胜国达到了重分世界的目的，但国际资本主义的根本矛盾和危机并没有因此解决，帝国主义各国的冲突和国内各阶层的矛盾，在战后的世界舞台上露出更困难的面目，而且，世界大战产生了俄国的十月革命，一个新制度的新国家在世界上出现了。世界上开始有了两个经济制度的对立，资本主义的总危机，更是完全决定的了！

三

新哲学就是在以上的几个历史时期里成长过来的。当然我们不是说只限于这几个历史时期里才有新哲学。我们只是说 1848 年前后马恩两人才完成了新哲学，并不是说在那一年以前就没有新哲学，从哲学本身来说，新哲学是从旧哲学的胎里产生的，在 1848 年以前，就有着一段胚胎和生产的挣扎时期。我们都知道马恩两氏有一个时候曾经是黑格尔观念论辩证法的学徒，另一个时期又受了费尔巴哈的唯物论的影响。新哲学的诞生，是经过了黑格尔和费尔巴哈的孕育的。它的产生，又需要排除了一切临产的困难，它从孕育，诞生，一直到成长，都是在战斗中磨练着。为要建立自己，就不断地要批判一切反对者。马恩两人对于费尔巴哈的批判，对于包尔兄弟的批判，对于普鲁东的批判，都在 1848 年以前就做过了。

新哲学只是卡尔主义的一部分，它的发展是和整个的主义分不开的。在 1848 年以前的批判和格斗中，马恩两人不是单只建立了新哲学，同时也完成了整个主义的各部分（经济、政治、历史等方面）的理论。这一个主义的各部分的发展不是均等的，它是

依着时代的需要和特征，而在其中的某一部分得到特别的钻研和展开。例如在 1871 年后，卡尔特别着重资本论的研究，在 1905 年以后，伊里奇在新兴势力的革命实践问题上特别写了较多的东西。单就新哲学一部分来说，它也是跟着时代进展的，如在马恩时代，着重在唯物辩证法的法则的确立，而在伊里奇的时代却在认识论和论理学的问题上用了更多的力量。

从 1848 年以后，卡尔主义又经过了许多的争斗，才成为新兴势力的解放运动的惟一支配的理论。它批判了普鲁东主义、拉萨尔主义、巴古宁的无政府主义、英国的劳动组合主义、杜林的小有产者的社会主义等。这一个斗争，是在两方面进行着的：一方面是反对过左的急进主义，另一方面是反对右倾的机会主义。这就是两条战线上的斗争。在哲学上，这两条线上的斗争，是表现为对观念论的批判和对形而上学唯物论的批判。过左的急进主义在哲学上常常表现为观念论，右倾的机会主义在哲学上常常表现为形而上学的或机械的唯物论。

四

马恩两人是在第二时期中间死去的（马——1881 年，恩——1895 年），第二时期的特色，是修正主义的抬头。卡尔主义在第一时期的批判斗争里已获得了确固不拔的地位，于是到了第二时期里，反对者不从正面来攻击它，却假装作它的一个分派，来歪曲它的正确的理论。

第二时期里资本主义的比较“和平的”发展，也正是使修正主义能够抬头的一个重要根据。平和的发展使进步的（曾经反封建的）向上的资本主义，开始转入反动的帝国主义阶段，使俄国以及东方各国酝酿着资本主义的民主主义革命。社会的“和平

的”发展状态，使卡尔主义能够更广泛地在大众中普及起来，使小有产者及知识分子一天天地更多地走近新兴势力方面，使新兴势力的社会运动者可能作公开的合法的存在。同时，使新兴势力的内部产生了许多劳动贵族。修正主义就是在这样的地盘上，特别是在劳动贵族的利益基础上发生的。劳动贵族，是徒有着劳动者的外衣，而实际上却包藏着资本家的灵魂，因此他们的修正主义的理论也只是伪装的卡尔主义。修正主义的哲学，也是在那主义的外衣之下和反对的哲学（观念论和机械唯物论等）作实际上的妥协。

修正主义的势力几乎侵入到一切的流派里，像俄国的孟塞维克和考茨基所领导的德国中央派，本来是号称正统派的，然而也因为不能彻底地批判修正主义，结果，是实际上和修正主义妥协，更进而自己也陷入到修正主义的泥沼里。

马恩死后的卡尔主义，由于这样的客观情势，自然不能不以反对修正主义为它的最大的任务。哲学上的情形，也是同样的。同时，这里也贯彻着两条战线上的斗争。伊里奇的一切理论活动的主要内容，也正是置重在这一方面。他批判了小有产者的人本主义，“合法主义”，作为机会主义的一变种的经济主义，孟塞维克主义，清算主义，他批判和克服了一切右倾的机会主义和左翼的幼稚病。新哲学就在这些斗争中磨练出来，锻炼出来，它因着时代的各种新条件的产生而获得了新内容，而向着更高的阶段发展。

这样，我们研究新哲学的长成，不妨把它分做两个时代，第一是马恩两人生存的时代，其次是他们的死后以至于现在，可以说是伊里奇的时代。我们可以把前一个时代称做新哲学的建立时代，而将后者称为发展的时代，自然，这样的划分是不能看得太

绝对了的。马恩两人的活动，固然是在于建立新哲学，但在建立中同时也就一面有发展，伊里奇使新哲学更加发展，但同时也就是使新哲学更坚实地建立起来。我们所以要这样划分，不过是要标明两个时代的特点：在前一个时代，新哲学的活动是在于批判那明白地和自己反对着的哲学倾向，它不断地在攻破别人，建立自己本身，但在后一个时代，反对的倾向常常是由自己的阵线里暴露出来。虽如它也要批判各种的观念论和形而上学唯物论，然而主要的特色还是在于清除自己内部的不正确的倾向。这特色一直到第一次世界大战以后，一直到伊里奇死后，还延续到现在，苏联在两三年前的反机械论和反孟塞维克观念论的哲学论战，就是新哲学在自己阵线内的两条线上的清除的斗争。就是在目前中国，当我们把新哲学应用于民族解放的实践上来的时候，同样的斗争还是需要的。譬如我们要反对退让的，不抵抗的（也即是右倾的）"唯武器论"，反对不能向前斗争的客观主义（譬如借口客观情势太坏，就连爱国运动也不做了），但同时也要反对空洞的（左的）公式主义，反对那对当前的实践要求有取消意味的爱国无用论，宗派主义关门主义等等。

自 习 问 题

1. 新哲学是怎样建立，使它成长的社会基础是什么？
2. 什么"是两条线上的斗争"？
3. 马恩时代和伊里奇时代的不同？

上部 新哲学的建立

第一章 新哲学的诞生

一、从黑格尔到费尔巴哈

前面说过，新哲学的创立者马恩两人在早年的时候，曾经是黑格尔主义者，以后又受了费尔巴哈的影响，终于才走上了唯物论的方向。新唯物论是直接承继着黑格尔和费尔巴哈的遗产，而建立了自己的哲学体系。因此，要了解新哲学是怎样诞生，就必须要先说一说从黑格尔到费尔巴哈时代德国哲学的状态。

懂得哲学史的人，都知道黑格尔是德国古典哲学的集大成者。德国古典哲学是从康德开始，经过费希特、谢林，最后才达到黑格尔的。古典哲学全是观念论的哲学，从康德到黑格尔的发展也全是观念论圈子里的辩证法的发展。

德国古典哲学带有着二重的性格。一方面它是保守的哲学，但同时它也是进步的哲学。它的保守性表现在观念论的体系上，而它的进步性是表现为它的辩证法的方法。变动的、进步的辩证法使古典哲学成为反对现社会秩序的革命理论，但观念论却使它和神学以及旧社会秩序妥协。这不是偶然的，这有现实的原因：德国古典哲学是代表当时德国新兴资本主义势力的哲学，而这一个资本主义势力的本身，也就有着二重性格；这二重性格的来源，是由于当时它本身的发展还很幼弱，而旧的封建支配却仍然没有衰落。这资本主义势力在旧社会的强大压力之下，虽然也热望着向

前突进，实现社会的变革，却没有能力在物质的基础上将旧势力克服，于是变革的要求就只能停止在理想上，只表现为理想中的、观念中的、精神上的变革，而不能表现为物质的、现实的变革。进步、革命是要的，因此就有进步的辩证法，然而这变革只停止在观念中，在物质上仍维持着保守的状态，这就成为保守的观念论。古典哲学的二重性就是在这样的根据上产生的。古典哲学到黑格尔达到了最高的完成（观念论辩证法的完成），而这二重性的结合也在他的哲学里达到了发展的顶点，从此以后就不能再照样保守着两方面的统一，而必须找求矛盾解决的出路了。黑格尔死后他们学派的分裂，费尔巴哈的唯物论的确立，以至于新哲学的诞生，都是这二重性爆裂后的必然的归结。

黑格尔的观念论的要点是观念（理性概念、绝对精神，或观念）先于现实世界，现实世界的一切，都不过是理念的显现。由理念“外化”，就产生自然界，自然界是理念的“他在”。到了人类，这理念就在人类的头脑里又重现出来，人类的全部思想史，就是理念本身在人类头脑里的逐步展开。人类本身当然也是理念的一种显现，然而在他们的头脑里竟能又把理念再现出来，因此黑格尔把这种理念的再现，称为理念的自己认识或自己复归。人类的认识或思想发展过程，被黑格尔看做理念的自己认识的深化的过程。这自己认识的过程是到什么时候才到了完成的境地的，到什么时候理念才在人类的头脑完全复归于自己呢?对于这问题，黑格尔不能不答复说：就是我自己。理念的自己复归在我自己的哲学体系里是达到最后完成的地步了。因为纯粹理念的体系（观念辩证法的“论理学”）已被我完全发现了的缘故。

我们在这里很容易看出黑格尔哲学的两方面（保守方面和进步方面，体系和辩证法）的矛盾。他的进步的辩证法使他把世界

看做发展的东西：由理念“外化”为现实世界、自然界，经过人类的发展，理念又再复归于自己。而另一方面，他的保守的观念论体系又阻碍了辩证法的发展的观点，他不能不把自己的哲学当做理念的最完全的复归，当做发展的顶点，当做历史的最后的终结。

要解决这矛盾，必须要打破他的不合理的体系，从里面救出那受了歪曲的辩证法的方法来，这件工作，是到马恩两人身上才完成了的，但在他们以前，也已经有人在开始做了，那就是费尔巴哈。

黑格尔的体系的破坏，在德国当时的社会政治上是有意义的。他的体系使人们不能不达到一种反动的结论：以为人类的思想和人类一般的历史在黑格尔身上已到了完结的地步，因为理念的发展是在自己复归的时候就完结了，而历史的发展就不外是理念的发展的缘故。这样一来，就不能不承认当时普鲁士的现实已经是绝对真理的实现。黑格尔死后，德国的资本主义势力急速地成熟起来，已不再是幼弱的富于妥协性的东西了。黑格尔的体系所引导出来的那种结论，当然就不会再被容忍。资本主义民主主义对旧普鲁士国家绝对君权的斗争，同时也表现为黑格尔体系的破坏，他自己也就很快地被当做一条“死去了的狗”，没有人重视了。

这破坏是开始表现在既成宗教的批判上，因为宗教和反动势力结缘最深。而对于不很强力的德国的资本主义民主主义者，攻击宗教也比直接的政治斗争更易入手的缘故。这批判以及黑格尔的体系的破坏，是在费尔巴哈以前就已经露出了痕迹。但并不是表现为对黑格尔的直接的攻击，而是表现为黑格尔学派本身的分裂：一方面有以正统派自任的黑格尔右派，另一方面有青年黑格尔派，即左派。

在这分裂里有着最大的推动力的，是斯特劳斯（D. straus）的《耶稣传》（1835 年出版）一书。他反对当时相信圣经里的奇迹就是真奇迹的"超自然主义者"，也反对那些认为奇迹可以给以"自然的说明"的合理主义者，他直截了当地断定圣经的内容都是神话；以为这是最初的基督教共同体中间无意识地创造出来的。他的书对当时思想界给予了极大的行动，引起了很多的反驳。而这些反驳中最有力的，是布鲁诺·包尔从较左的一方面给予的批判。他承认斯特劳斯能够完全抛弃传统神学的功绩，但同时对于无意识创造的理论给予驳斥，认为这是神秘主义，他认为圣经中的神话，是由各个人物和作者有意识地制作出来的。法国唯物论者认为宗教是僧侣们的伪造，包尔的见解是接近法国唯物论者了。

但包尔并不是唯物论者，他并没有脱却了黑格尔的观念论。他还借用了黑格尔的学说——实体和意识的关系——来证明自己比斯特劳斯优越。他把自己的见解规定作"自意识"的见解，而认为斯特劳斯的见解是"实体"的见解。在黑格尔的学说里，理念的进展是从实体走向自意识，从无意识走向意识，从存在走向概念。自意识是理念的显现，而实体只是理念的端倪。因此，他用自意识的见解来研究神学，是比斯特劳斯的无意识创造的实体见解超过一级了。这样，斯特劳斯和包尔的论争，不过是在黑格尔哲学的范围里，各人依据着一端而互相批判罢了。

这样，包尔在神学的领域里，见解是很激进的，斯特劳斯对于耶稣基督的历史上的存在还仅仅是抱着怀疑，但包尔却用充分的证据来明白地把它否定了。但同时，他的神学是建立在"自意识"的哲学上的，认为自意识就是一切，世界也不过是自意识的显现。这样的思想，就引导出后来史铁纳（M. Stirner）的唯我主义，由至上的"自意识"达到了至上的自我，或"唯一者"。这是

彻底的个人主义，是后来的无政府主义的先声，无政府主义者巴古宁就受到了他不小的影响。

包尔虽然激进，却是个人主义的激进，他的见解虽然有接近法国唯物论者的一面，把圣经上的神看做一种虚构，然而在另一方面，他仍然确立了他自己的神：神秘的超自然的精神，即“自意识”。这是一个很大的矛盾，这矛盾使他不能真正彻底地批判宗教。这是一切观念论的必然的命运，因为它要把一种观念的东西当做世界的根源或主宰，于是直接间接就和宗教连成一气。要对宗教作彻底的批判，是需要唯物论的。包尔的批判不能满足当时最前进的资本主义民主主义者的要求，他们所留下来的历史的任务是由费尔巴哈担负起来了。1841 年费尔巴哈出版的《基督教的本质》，就揭出了唯物论的旗帜。他把黑格尔的形而上学的神秘的绝对精神抛弃了，改换成“以自然为基础的现实的人类”。于是完成了观念论所不能完成的宗教批判，把“实体”和“自意识”的立场以及黑格尔的体系都克服了。

费尔巴哈在 1830 年时还全然没有脱离黑格尔，但那时他就著了一本《关于死和不灭的思想》，否定了个人灵魂不灭的见解，1833 年他写了《从培根到斯宾诺莎的哲学史》，1834 年写了《著作家和人类》，1836 年写了《莱布尼兹哲学的叙述、发展和批判》等书，一直都没有脱离黑格尔的观念论范围，但已经渐次离开它的正统了。1839 年他出版了《黑格尔哲学批判》，1841 年才完全走上了新的途径。他重新确立了唯物论，黑格尔的体系于是乎就被打破，而黑格尔的学派也就由此解体。

费尔巴哈把神学溶化成“人学”，使宗教的世界还原到现世的基础上来。宗教上的神，在他看来不过是被夸张地造作出来的人。“宗教的内容和对象，彻头彻尾都是人类的东西”。“神学的神秘就

是人学，神的本质的秘密，就是人的本质”。但宗教对于自己的人的性质不曾意识到，反而把自己的内容和人对立起来，于是神就好像真是超然的存在了。费尔巴哈就把这神秘揭破，用人学的唯物论来批判宗教，这是他比以前的一切批判者都进步的地方。但他心中所理解的人并不是在历史中发展着的社会的人，而是抽象的自然的个体人的种属。也只是在抽象的个人间的性爱和友情上成立起来的集团，而不是社会的经济发展的结合。因为这样，费尔巴哈对于人的唯物论的理解是不够的，他虽然在唯物论的自然的立场上破坏了宗教，却不能真正了解人类的历史，他不能从经济的物质的方面来理解历史，却站在半观念论的立场上用性爱和友情来做说明的根据了。要贯彻唯物论，是不能不更进一步的。实际上也终于更进一步了，马恩两人起来，建立了新哲学，完成了这一个空前的任务。

二、新哲学首创者的思想的进程

卡尔在最初是属于青年黑格尔左派的，他在柏林大学求学的时代，曾经和包尔站在一条线上。1841 年他写了大学毕业论文，《德谟克利特和伊壁鸠鲁的自然哲学之差异》，就是站在黑格尔左派观点上来写的。接着又替鲁格（A. Ruge）所主持的青年黑格尔派的《德国年志》(最初是称做《哈勒年志》或《德国科学及艺术的哈勒年志》，1841 年为避免检查上的麻烦，从哈勒移到莱比锡，才改名为《德国年志》。1843 年禁止发行)写了一篇关于普鲁士检查制度的论文，因为检查太严，没有被登出（1843 年才在瑞士和鲁格包尔费尔巴哈等人的论文一道出版）。

1843 年 1 月 1 日，克伦的激进资本主义势力发行了《莱茵新闻》，卡尔和包尔都被招聘做主要的执笔者，同年 10 月，卡尔做了

该报的主笔。卡尔在这时就作为一个最激进的民主主义政论家而出现了。在《德国年志》里，资本主义民主主义的思想还隐藏在哲学论争的外衣下面。到《莱茵新闻》时代，少壮黑格尔学派就和激进资本主义的政治斗争直接接合起来,而成为他们的代表哲学了。卡尔在这里，遇到了许多关于民众的利害的问题，他开始感觉到必须彻底地研究一下经济问题和社会问题，同时他的哲学思想也就自然发生的地从黑格尔的观念论开始转移向唯物论。这个转移遇到了费尔巴哈的影响，就决定地有意识地完成了。1843 年所写的《黑格尔国法论批判》，就是全然站在唯物论的观点上，用费尔巴哈的方法来批判黑格尔的法律哲学的。费尔巴哈把黑格尔的从理念引导出现实来的观念论加以颠倒，而用人的现实的本质去说明观念世界和宗教世界。同样，卡尔也把黑格尔的从理念构成法律和国家的方法加以颠倒，而从现实的法律关系及国家组织里引导出黑格尔的法律及国家的理论。

1844 年卡尔和鲁格在巴黎共同出版了《德法年报》，他写了两篇论文:《关于犹太人问题》和《黑格尔法律哲学批判序说》。在这里，他已经超出了资本主义民主主义的范围而成为劳动阶级的思想家了。在《犹太人问题》里，他反对包尔的把宗教解放当做人类一切解放的前提的主张，而认为在没有宗教解放以前，还可以有政治解放，这就是说:“政治的解放这东西，并不是人的解放”，换一句话说:民主主义的实现，并不会得到“人的解放”，而只得到一部分人（资本主义势力）的解放。在《黑格尔法律哲学批判序说》里，卡尔更进一步，指出人的解放的可能性或物质力，是在劳动阶层的生活和斗争中。这是把哲学和劳动阶层，把理论和实践结合起来了。他说:“德国人的解放，是人的解放，这解放运动的头脑，是哲学，他的心脏是劳动阶层。哲学没有劳动阶层的扬弃，就不

能转化为现实，劳动阶层如果不把哲学转化为现实，也不能扬弃自己。""就好像哲学在劳动阶层中间找到了它的物质的武器一样，劳动阶层也在哲学中找到了它的精神的武器。"(参看拙译《新哲学大纲》125页）这里已明白地说出了辩证法唯物论的实践性和这哲学的党派性了。

卡尔达到这样的见地，决不是偶然的，他是看见了当时法国和英国的劳动阶层的生长，接触了巴黎的劳动者及社会主义者的地下组织，研究了近代各国的历史尤其是资本主义各国的发生史，和社会主义学说，并且着手于经济学的研究以后，才达到这样的见解的。

恩格斯所走的路径，和卡尔的大致相同。他最初也是属于青年黑格尔左派，1842年在费尔巴哈的影响之下写了轰动当时的书《雪林和启示》，对《德法年报》还投寄了《经济学批判大纲》和《英国的状态》两篇稿子。他从1842年就住在英国，观察了当时在英国活泼地战斗着的劳动阶层的情况，观察了英国的社会，就达到这样的结论："经济的原因，……在现在是决定的历史动力；它已经成为现在阶级矛盾的发生的基础了。"他已经注意研究经济学和劳动问题，结果写了《英国工人阶级的状态》，完全是站在唯物的历史理论的观点上来立论的。

而卡尔在《德法年报》时代研究的结果，也达到了唯物的历史理论的观点，认为法律和国家的现实的基础是"市民社会"，是"社会的经济构造"，而这市民社会的解剖研究是要在经济学里去找线索的，以后他就特别用力在经济学的研究上读过了亚当·斯密、李嘉图、米尔、马加洛克等人的经济学著作以及恩格斯的前述的论文。1844年最初和恩格斯会见，两人就写了《神圣家族》的准备原稿（即《1844年经济学—哲学手稿》），在这草稿里，他开始对

资本和劳动的对立给予经济学的解释，我们可以看出后来所展开的他的经济学说的萌芽。同时在这草稿里，对黑格尔的辩证法的批判也更展开了。最值得注意的是，由这批判而最初提起了辩证唯物认识论的实践的契机。黑格尔的认识论里也提到实践，但他的实践，因为观念论的缘故，只是一种抽象的意识活动，不是作为感性的对象来理解的，马恩两人却正确地把握到了实践和劳动的意义。他说："就是理论的对立的解决，也只有通过实践的手段，只有通过人类的实践的力，才有可能。"这样的思想，是把《黑格尔法律哲学批判序说》里所提起的理论和实践的结合问题更加发展，更加深化了。

在《神圣家族》里马恩两人对包尔一派的学说给予了毫不容赦的批判，由此展开了社会主义的理论。在这里，我们可以看出卡尔对当时的社会主义学说，经济学以及近代史等有着多么丰富的知识，同时更可以看见他对于近代哲学史，特别是十七八世纪的唯物论所给予的可贵的叙述，他对"机械论的法国唯物论"及霍布士的没有"感性光彩"的唯物论加以批判的指摘，并且认为社会主义的哲学基础必然是唯物论。

在这以前，马恩两人对费尔巴哈还没有给予过什么批判，在这以前，他们在某种程度上还不能脱却了费尔巴哈的影响，但同时我们也看不出他们曾有任何一个时候会完全在费尔巴哈的圈子里，不能越出一步。他们虽然受着费尔巴哈的影响，但同时也渐次地展开了自己的独特的哲学和世界观，《神圣家族》写成以后，他们就显然地表现出超过费尔巴哈的气象了，于是到 1845 年，卡尔写了《费尔巴哈论纲》。1845 至 1846 年两人共同写了《德国意识形态》，就对费尔巴哈的唯物论的弱点开始做毫无忌惮的批判。《德国意识形态》是想要对德国的劳动运动给予正确的指导，因此不能不

把那格林（K.Gruen）等的人道主义的“真正社会主义”及其理论基础（即费尔巴哈哲学），把那小有产者的偏激的史铁纳的无政府主义，把那以极左的空话为哲学出发点的包尔的自意识哲学等，作为批判的对象，因为这些哲学理论都有把劳动运动引到错误道路上去的危险。马恩两人批判了这些思想潮流的结果，就使黑格尔死后的德国哲学得到了总决算。他们克服了自意识哲学的观念辩证法和非辩证法的唯物论，把辩证法的和历史的唯物论作一个全面的展开，建立了社会主义的科学的方法论基础。

因此，我们需要详细地说一说《德国意识形态》的内容，但在这以前，我们先得要讨论一下费尔巴哈和马恩两人的关系，究竟他给予他们的是什么样的影响。

三、费尔巴哈和马恩两人的关系

前面说过，费尔巴哈指出了宗教的现实的基础是人的本质，宗教的世界不过是人的现实世界的神化了的反映。用哲学上的术语来说，宗教世界和现实世界的分别，不过是同一个现实世界的自己乖离，同一个现实世界的二重化罢了。他把宗教的世界还原到现实世界来；但他指出了这一件事之后，却忘记了还要进一步去做的更重要的工作；忘记了进一步去研究人的现实世界的矛盾。他不知道从历史的社会的方面来了解人的世界，却把人看做一种非历史的（形而上学的），自然主义的（以性爱、友爱等为本质的）存在物。因此，他虽然指出了宗教是世界二重化的结果，却不能说明这二重化的根源。现实世界的人为什么要在自己头上高悬着一个宗教的世界？为什么不把现实当做地上的现实来看，却又要另外建立一个与地上现实相矛盾的天上的现实？这样的矛盾和分裂，是要在现实世界本身的矛盾里去找根源的，因此也应该进一

步去研究现实世界的矛盾（社会的经济的矛盾）。费尔巴哈就没有去做这一步工作，因此他所看见的人的世界，是没有矛盾的东西，形而上学的东西。

费尔巴哈既不能分析人的现实世界的矛盾，不能从政治社会历史上来把握人的世界，因此他虽然揭出了唯物论的旗帜，却不能把唯物论贯彻到人类历史方面。相反地，他对于人类历史的理解实际上是观念论的。他以为人类解放的前提是要先对于宗教的本质有正确的意识，而不知道要使人类从宗教观念解放，必须先在物质的实践上把宗教的社会基础加以清算。他不依据社会发展的阶段来区分宗教变迁的时代，却反而用宗教的变迁作为区分历史时代的标准。法国的（形而上学的）唯物论一方面虽然主张精神不过是物质的属性，而在人类社会方面，却又把观念当做改造社会的基础。落进了观念论的陷阱，这一个缺陷，费尔巴哈也同样没有能够免掉。

这不是偶然的，因为费尔巴哈是始终隐居在德国的农村里，（只在1848年才在政治舞台出现一次），他对于人的现实社会的斗争是太隔离了，因此也不能从现实的物质的方面来理解社会。卡尔却相反，他一开始就是一个政治家，而且是当时德国最激进的政治支派的指导者。他是从政治和社会问题的研究方面渐次走进了唯物论的，他虽然是在费尔巴哈的影响之下才决定地成了唯物论者，但他所关心的东西始终是政治和政治的批判，因此费尔巴哈所理解的抽象的自然主义的人，在他就开始当做社会的历史范围而被把握着。他在《黑格尔法律哲学批判序说》里就明白地说："所谓人，就是人的世界，就是国家、社会。这国家，这社会，是一个倒错了的世界，因此才产生宗教这一种倒错了的世界意识"，"这样，天国的批判，要转化为地上的批判，宗教的批判，要转化

成法律的批判，神学的批判，要转化成政治的批判”。同时他又表明政治的批判必须和劳动阶级结合起来。在这些地方，就可以看出卡尔是比费尔巴哈的人学的宗教论和直观的（即非实践的）唯物论更进一步了。1842 年 3 月他给鲁格的信上就说他对于费尔巴哈的宗教论在原理上倒没有什么，但在原理的理解上将会有冲突。1843 年 3 月他又写信给鲁格，说费尔巴哈的缺点好像仅仅是在于“他对自然说得太多，而对政治却说得太少，然而这正是现在哲学能否成为真理的惟一的保障”。

至于恩格斯，在他和卡尔相交以前，也独立地由于对社会问题的关心，而渐次理解了“经济因素”的决定作用，这样超过了费尔巴哈，而走近唯物的历史理论的领域了。

马恩两人的工作，并不仅止于补足了费尔巴哈所没有做到的地方。他们和费尔巴哈相反，始终没有忘记继承黑格尔的辩证法。费尔巴哈是把黑格尔的体系和辩证法一起抛弃了，而马恩两人却始终没有忘记把黑格尔的辩证法从神秘的外衣下取出来，把它应用到唯物论里来救正了费尔巴哈的弱点。在《黑格尔法律哲学批判》里，我们已经看见黑格尔辩证法的唯物论改造的最初尝试，在《1844 年经济学—哲学手稿》里，我们看见他们怎样摄取了黑格尔的有价值的东西，而使唯物论的内容显著地丰富起来，而产生了辩证法唯物论。

但在这时代，他们对费尔巴哈的救正，是在无意识中做的，他们对于自己的意义评价得太小，而对于费尔巴哈的意义评价得过大。因此他们虽然看出了费尔巴哈的不够，却认为在根本上他是对的。这就是说，在这时候，他们还不能够完全离开费尔巴哈而自由独立。例如卡尔在《法律哲学批判序说》里就称赞他说：“彻底的自然主义或人类主义，是和观念论唯物论都有区别，而同

时又是把两者统一了的真理”。又说费尔巴哈的学说是使人类把人类自己看作最高的本质，因此，他的宗教批判必然要要求把一切卑视人类，奴化人类，遗弃和侮蔑人类的现实诸关系加以颠覆。

但在实际上，费尔巴哈的人类主义并没有提出这样的要求。他的自然主义或人类主义并没有超过旧法国的直观的唯物论，并不能理解“实践的力”。费尔巴哈的宗教批判，仅仅把宗教的本质溶解在人的本质里，并没有能像唯物的历史理论那样，从“人的世界”或“市民社会”的矛盾来说明宗教的自己乖离，因此他的宗教批判也不能算是完成了的。卡尔自己在《德国意识形态》① 里这样说：“费尔巴哈只把宗教世界当做地上世界的幻影而暴露出来，……但人们为什么竟会向这样的幻影‘叩头’呢？这一个费尔巴哈没有答复的问题，是自然要在德国的理论之前提出来了。这问题已经给德国的理论家们开拓了唯物论世界观的前途，而这前途是在《德法年报》的《黑格尔批判序》说及论文《关于犹太人问题》里指示着了。”这也就说明了费尔巴哈的不彻底。他不知道从人的世界的矛盾来说明人对于宗教世界的崇拜，因此也不知道，要使人类从宗教解放，必须清算人的世界本身的矛盾，也就是不了解人的社会的实践。费尔巴哈是把黑格尔的体系连同辩证法一起抛弃了，回复了旧法国唯物论的观点。他的哲学并不能真正比黑格尔更占优势。

这样，我们可以得到如下的结论：马恩两人在《神圣家族》时代以前是在费尔巴哈的影响之下，但他们已经在费尔巴哈的哲学里加入了新内容，批判地克服了他的哲学的弱点，到了写《神圣家族》时，他们已经根本超过了费尔巴哈而走进辩证法唯物论的领域

① 新译为《德意志意识形态》，下同。——编者。

里了。有人因为马恩两人曾受费尔巴哈的影响，就以为两人的唯物论和费尔巴哈的唯物论是一个东西，以为他们是无条件地把费尔巴哈的唯物论接受过来，加上了黑格尔的辩证法（也是无条件地接受过来），就一并凑成自己的新哲学，这种见解是错误的。马恩两人接受黑格尔的辩证法，是用唯物论加以改造过，同样，他们的唯物论，也并不就是费尔巴哈的唯物论。

四、《德国意识形态》和新哲学的确立（上）

我们现在要详细地说一说《德国意识形态》的内容，因为这部书是马恩两人最初有系统地全面地把自己的主义、历史理论和哲学确立起来的著作。新哲学的确立，也是从战斗中打出来的，就像它应用到政治上时要反对过左的空想主义和右倾的机会主义一样，在哲学本身，它要对观念论和形而上学的（或机械的）唯物论作战，这就是两条战线上的斗争。观念论和形而上学的唯物论，是在新哲学的发展过程中始终和它敌对着的两大潮流，《德国意识形态》所对付的这两条战线上的哲学敌对者，是包尔派和费尔巴哈，而政治的敌者则是与观念论（包尔），相应的小有产者的激进主义（无政府主义）和与唯物论（费尔巴哈）相应的小有产者的社会主义。

现在先说《德国意识形态》对包尔的批判。对包尔的斗争，本来在以前的《关于犹太人问题》和《神圣家族》里已经作过了。这里所做的，是对包尔给《神圣家族》的反批判的再批判。它是把1843年以来他们对观念论辩证法及观念论的批判更加具体化和深化了。他们对观念论和观念辩证法的原则上的评价，本来在《1844年经济学—哲学手稿》和《神圣家族》里已经全面地展开了的。在前者里，卡尔说到了黑格尔的“伟大的东西”，即认为“他把握到了劳动的本

质”，说他懂得：真正的现实的人类生活，是建立在人类自己的劳动成果上的。但同时也指出黑格尔的错误，说他把人类当做自意识而加以观念论的，抽象的把握，因此，“黑格尔所知道和所承认着的劳动，只不过是抽象的、精神的东西”。黑格尔哲学因为有着这观念论的本质，因此它把一切客观的东西都看做抽象的思维，抽象的意识，看做自意识的自己乖离，人类对于客观世界的工作和劳动，结果也被把握做“纯粹思维里，即抽象里所发生”的意识作用或思想运动。人类自己也被看做抽象的思维；这样的人类，又把客观的东西当做自己的自己乖离，当做自己的本质的客观化来把握，于是主观和客观的对立，人性和非人性的现存秩序的对立，就这样打消了。这样，黑格尔的观念论哲学虽然说到了实践和劳动，而这实践和劳动并没有被当做现实的活动，实际上却只是一些事物的，说明或批判罢了。黑格尔的“伟大的东西”，他的劳动和实践的契机，只是被抽象化了的，解消在观念论体系中的契机，只是抽象的自意识运动，而不是现实的实践，劳动或感性的活动。结果，观念论还是不能成为实践的哲学，相反地，只是思辨的哲学，观念论的辩证法只是思辨的构成方法。

对于观念论思辨的构成，卡尔用了一个关于果实的巧妙的譬喻来给予批判：我们一想到果实这概念时，我们都知道它是包括着各种各样的具体的果实，如苹果、梨、杨梅、巴旦杏等的。果实的概念，是由这许多种类的现实的果实综合而成，换一句话说，我们是先看见过了苹果、梨、杨梅等等的现实的果实，然后又才综合成一个果实的抽象概念。抽象的，心里的概念本来是从具体的现实的各种事物里产生的。然而观念论却把这关系倒转过来。当我们由苹果、梨、杨梅等而得到了果实的抽象概念之后，观念论者就想，这各种各样的果实应该要有一个共通的本质，而这本质，

他认为就是在我们心中的那抽象概念，也就是说，他认为果实这抽象概念就是各种具体果物的“实体”，而各种具体果实，不过是抽象概念所表现出来的种种现象。概念本来是从感觉的事物抽象得来的，现在拿到观念论者的手里，就和感性事物或客观实在隔开了，成为独立的高高在上的实体。不是由存在（具体事物）产生意识（概念），而是使意识成了存在的主宰。包尔的“自意识”，也正是这样的。卡尔说他的“自意识，是从自然分离了的人的形而上学的＝神学的漫画。因此，这自意识的本质并不是人，而是理念”。这也正是暴露了观念论的认识论上的根据，这表明观念论的成立（它的思辨的构成），是由于观念论者把人类的思维以及概念等类的认识上的主观契机从它的客观的基础隔开了，把它绝对化，使它成为独立的实体的缘故。

卡尔这样揭露了观念论的秘密，也就是揭露了黑格尔和包尔一派的学说的秘密。包尔一派的理论自然是从黑格尔那承继来的，但卡尔还不断地指示出包尔和黑格尔的不同。黑格尔还讲到劳动、实践，还在观念论的体系里包藏着这许多现实的要素，包尔的观念论却完全离绝了现实的要素，成为单纯的绝对的主观的构成。在黑格尔那里，人类的认识过程虽然是独立化（即被当做离开了客观世界的思维的独立的运动），神秘化了，成为“架空的悟性本质和绝对的主观的过程”。但“黑格尔还常常在思辨的叙述的内部，对现实的事态本身的把握给予叙述”，他这种“思辨的展开的内部所有着的现实的展开，使读者入迷，使他们把思辨的展开看做现实的展开，把现实的展开看做思辨的展开”。这种二重的意味，这种搅乱的附属物，在包尔一派的观念论是没有的。包尔把黑格尔的实体的要素完全放弃，而把自意识的要素加以强调。把黑格尔的伟大的东西丢掉，而把他的坏的方面彻底地推进一步了。

因为否认实体，夸张了自意识的缘故，还会达到一个更坏的结果：唯我主义的主观主义。既然要贯彻自意识的主张而把实体放弃，那么，无论在任何领域里都将要只剩下他自己的幻想或自意识了。“在任何领域里都不假定实体……这意思就是不承认任何与思维有区别的存在……任何与知识有区别的感情和意欲，任何与头脑有区别的心脏，任何与主观有区别的客观，任何与理论有区别的实践，任何与批判家（指包尔自己——思奇）有区别的人类，任何与抽象的一般性有区别的现实社会，任何与自我有区别的你”了。这样，包尔结局终于要把自己本身和无限的自意识，精神等看做同一的东西，否认了一切的客观事物，只留下自己的意识，这样的唯我主义的主观主义，到了史铁纳就明白地表现出来，这是前面已略略提到过的。

自意识哲学既达到了这一点，就使得辩证法完全神秘化，而成为纯粹的思辨方法，成为自意识的运动过程，而不是客观世界的运动法则，只有包尔的“批判”，而没有实践了。

关于这一点，在论到“精神和大众”（大众这名词在当时并不全是“民众”的意味，也可以当做“物质”的意味讲——思奇）的问题时，卡尔还有更好的说明。包尔所看见的精神和大众的关系，是比黑格尔所见的更接近于主观主义的。包尔片面地夸大了自意识的要素，使精神和大众完全游离。“但在黑格尔，历史的绝对精神把大众当做材料”，精神仍没有离开大众。黑格尔认为绝对精神也要凭借着大众这材料来运动，绝对精神的运动不是哲学者个人的批判活动或纯粹的自意识运动。“哲学者只不过是创造历史的绝对精神在运动过后追想地达到自己意识的器官而已，哲学者的参加历史，仅止在于他的这种追想意识”。因此，卡尔认为黑格尔虽然把哲学看做绝对精神的对应的表现，却并没有把现实的哲学者

个人看做绝对精神，并且，他还使绝对精神“仅只在看见以后才创造历史”——因为这精神是在事后才意识到自己是创造的世界精神，因此历史的造作也是事后在哲学者的意识中或想像中成就的，所以叫做看见以后才创造历史——这里就有着黑格尔的二重性和不彻底。包尔就把这不彻底除去了。“第一他说明批判这东西就是绝对精神，再说明他自己本身就是批判这东西。把批判从大众放逐出来，把大众从批判放逐出来。这样，批判这东西，并不是体现在大众中，而只体现在一些被选拔的人们，特别是包尔和他们的弟子中了。又包尔还否定了黑格尔的另一个不彻底，黑格尔的精神是在事后才在空想中造作历史，而他却和这不同，他是和残余的人类大众对立着，有意识地排演着世界精神的角色，这样走进了现代的戏剧的关系里，而用意识的企图和圆熟的思虑来造作和实现历史。一方面，大众是成了被动的、无精神的、无历史的、物质的历史要素，另一方面，精神的东西、批判的东西、布鲁诺·包尔和他的一派是成了一切历史行动所从出的积极的要素。社会的改革行动，被还原成批判的头脑活动”。

在马恩批判费尔巴哈时，他们指出他的唯物论是直观的唯物论，即缺少实践的方面或活动的方面的唯物论。但黑格尔的观念论却提到了实践，因此他在《费尔巴哈论纲》里说：“活动的方面，是和唯物论相反地，由观念论展开的。——但是，这只是抽象地展开的。因为，当然，观念论是不知道现实的感性的活动这样一个东西。”但在黑格尔那里抽象地展开了的活方面或实践契机，在他们的亚流包尔等人的手里，也完全被消灭，而还原成单单的“头脑活动”了。黑格尔在观念论圈子里用神秘化的形态展开了的辩证法中的“合理的萌芽”，也被他的亚流漫画化，即丧失了一切科学的合理的要素了。

这样，《德国意识形态》具体地详细地批判了黑格尔辩证法的观念论亚流的不合理。同时也就从非科学的漫画化的厄运中救出黑格尔的合理的萌芽，更进而确定自己的新哲学。马恩两人对黑格尔所做的批判和费尔巴哈不同，他把他的观念论体系和辩证法一起完全否定了，但马恩把黑格尔的辩证法从观念论的歪曲里清洗出来、援救出来，把它放在唯物论的基础上加以钻研，把观念论辩证法改造成唯物论的辩证法。

五、《德国意识形态》和新哲学的确立（下）

《德国意识形态》所提供的新内容，特别在新哲学的发展上占很重要地位的新内容，就是对于费尔巴哈的批判。通过这费尔巴哈的批判，马恩两人是把一切旧唯物论的非实践性的缺陷都全然克服了。在《费尔巴哈论纲》里，卡尔说："从来一切唯物论——连费尔巴哈也在内——的主要缺陷就是对象、现实、感性等，都只在客体或直观的形式之下被把握着，而不是主体地作为人的感性活动、实践等而被把握着。"这对旧唯物论的批判，在《神圣家族》里本来就有着萌芽了，然而全面的克服，还是在《德国意识形态》里。

《德国意识形态》是怎样克服旧唯物论的缺陷呢？这书的中心问题，本来是在于要确立科学的社会主义，同时也就是要全面地建立起唯物的历史理论。对费尔巴哈的批判，就是从这样的角度上实行了的，对于旧唯物论的缺陷也主要是由于唯物论的历史理论的确立而积极地加以克服了。

德国哲学从斯特劳斯直到费尔巴哈、史铁纳，都是以宗教批判为主要任务。这些哲学者们是用实体、自意识、"人"，或史铁纳的"唯一者"等来说明宗教，把宗教解消成这些东西，以为这样宗教批判就算告终了。他们不知道宗教是社会生活的矛盾的意

识形态上的反映，因此也不知道宗教的批判是必须走到它的社会根据的批判。宗教的现实的扬弃，并不是在理论上把它解消成自意识或“人”就能成功，而必须在实践上把它存在的现实根据扬弃了才行。卡尔就是站在这一点上来批判他们的。他们在社会问题的方面，完全都是观念论者（连费尔巴哈也是这样），不能从社会的物质经济基础里去找到宗教（或一般地，意识形态）的根源。不知道从经济基础的批判上来批判宗教，却只能在理论上来给宗教一些说明。因此，卡尔在《德国意识形态》里就从唯物的历史理论出发，阐明了意识形态和它的经济基础的关系，指出了社会的生产力和生产关系的矛盾，指出了阶层对立的意义、法律及国家的作用、社会发展的辩证法等。他提出这些问题来解决，并不是偶然的。因为要使人类达到现实的解放，并不是单以意识形态为对手的思辨批判或理论格斗可以办得到的，就是宗教这意识形态本身的扬弃，也除了先扬弃现实生活关系的矛盾之外，不会有什么结果。因此，社会的生活关系的分析，就在《德国意识形态》里占重要的地位了。

因为本书所谈的只限于哲学，因此我们对《德国意识形态》里所展开的历史理论不再多说，只就它在哲学方面的贡献提出重要的几点如下：

第一，《德国意识形态》对费尔巴哈的批判是这样的：费尔巴哈虽能够把人当做“感性的对象来理解”，却不能把人当做“感性的活动”来把握。人不单只是物质的感性的对象，并且是在社会的实践中，在感性的活动中有着历史的发展的。但费尔巴哈始终只在理论的范围内来解释人，而不注意人的社会的关联，不从人的具体的生活条件上来把握人，因此他看不见现实地存在着活动着的人，而仅仅看见人的抽象体，只在“性爱和友情”上看见人和

人的关系，人的关系就成了观念的关系了。因此，费尔巴哈对于人的社会的历史，是不知道应用唯物论的理论的。他的唯物论和历史没有关系，这缺点正是和他的直观的唯物论有着不可分的联系，也是马恩两人在确立社会主义和新哲学时不能不彻底批判的旧唯物论的大缺点。他们终于这样做了，他们把人当做劳动、实践和物质生产（也即是感性活动）的历史的产物来把握，并且由人的物质生产来说明人的精神生产，意识形态过程以及国家形态等。

第二，由于对意识形态的现实基础的解剖，他们更暴露了观念论的社会根据。他们指出，观念论发生的一个条件是物质劳动和精神劳动的分离。从事精神劳动的人，常常会以为自己是全然从物质世界解放了，专门用头脑和精神来构成种种“纯粹的理论”神学、哲学、道德学等，而忘记了这些理论和学问也是现实事物的反映。他们常常忘记了理论、精神、观念等是从现实基础中产生，而以为它们是高高地悬在天上，支配着物质世界。这就有了观念论的可能性。这可能性如果再和支配阶层的利害有了结合，那么观念论就必然地要产生出来了。哲学的观念论是常常靠支配阶层的利害来支持着的。马恩两人对于德国观念论的资产阶层的本质，给予了充分的暴露。恩格斯曾说：“十七八世纪的唯物论是资产阶层势力反抗封建社会的代表哲学，但后来资产阶层胜利了，成为治者阶层，并且看见劳动阶层成为反对自己的势力而抬头起来时，于是他们就再和宗教提携，并走向观念论和不可知论去了。”

第三，《德国意识形态》指出德国观念论的落后性，并且详细地揭露了这落后性的社会根据：这落后性是由于德国资本主义势力发展的落后。在当时，别的国家的资本主义势力已经在政治上占

了优势，而德国的同样势力却仍然只在封建压力之下露着一点萌芽。别的国家的社会变革已经登上了现实的世界舞台了，而德国的变革只在理想中、在哲学中有着表现。德国并没有在政治上走上“现代”的道路，而只在哲学上走到。因此，卡尔说，“我们并不是现代的历史的同时代者，而只是它的哲学上的同时代者”。“德国人在政治学上，是把他人实行过了的事物拿来思考。德国是后者的理论的良心。德国的思维的抽象和自负，是常常和它的现实的片面性和卑微性并立着的”。在这样的观点上，《德国意识形态》巧妙地指示出康德哲学的阶层的特征，说：“前世纪末的德国的状态，完全反映在康德的《实践理性批判》里……康德以单纯的‘良善的意志’——即使它是无结果的——为满足，而把这良善的意志的实现，把它和个人的欲望冲动等的调和推到彼岸的世界里去。康德的这种良善的意志，是和德国市民的无力、被压迫、贫弱等对应着的”。德国市民是无力的，因此先进诸国的市民（资本主义势力的政治上的现实的支配在德国市民的头脑里只作为彼岸的理想反映出来。从康德到黑格尔以至于费尔巴哈、史铁纳等，德国哲学的历史都仅仅是，把英国及法国实现了的原理（资本主义的民主主义）拿在哲学的抽象世界里加以思考而已，一直到了卡尔，才算最初宣布要用实践的变革来改变德国的现实。因此卡尔是成了德国古典哲学的清算者，而在历史上占着划时期的地位了。

第四，《德国意识形态》既然彻底地批判了黑格尔流亚的观念论，把他们的思辨哲学否定了，结果自然要同时对辩证法唯物论的特质加以描述。它指出新哲学不是空虚的抽象，不是思辨，而是现实的科学认识的方法，说“思辨停止了的时候，就有着现实生活，在这里，就开始了现实的、实证的科学，开始了人的实践活动的、实践的发展过程的叙述。关于意识的空话停止了，现实

的知识就要来代替它。因为有了现实的叙述，作为独立的东西的哲学，就失去了它的媒质了。能够代替它的，仅只是从人的历史发展的观察中抽象得来的最一般的结论的总括。这些抽象如果就是这样从现实的历史隔离开来，是全然没有任何价值的。这些东西的作用，只在于使历史资料的整理变得容易，而暗示出它的各个层次的序列”。这样，从各个实证科学独立的，好像高高在上地支配着各个科学的哲学被马恩两人否定了。他们的新哲学，是从具体的科学研究得来的“一般结论的总括”，这哲学对于各种具体研究是有方法论的作用的，这就是唯物辩证法。它被应用在历史上，就是唯物的历史理论或唯物史观。

这样，新哲学是“一般的结论的总括”，是从各种现实的具体科学总括而成的最一般的世界法则。它是从具体的事物产生，而不是思辨的构成，它“从现实的历史隔开了”时，就没有一点意味，这一方面表明《德国意识形态》是站在确固的唯物论认识论上(即一般的结论的总括，是从现实的物质世界得来的，并不是主观的思辨的构成)；另一方面表明新哲学并不仅仅是“思维科学”(如我们的“物质论者”所主张的)，而是研究现实的“一般的结论的总括”，研究一般世界法则的“科学的哲学”。

自习问题

1. 德国古典哲学的二重性，它的现实根据？

2. 黑格尔哲学自身的矛盾？黑格尔学派为什么会发展成唯物论？

3. 费尔巴哈比包尔进步在什么地方？

4. 卡尔怎样达到了辩证法的唯物论？

5. 马恩两人在什么地方始终和费尔巴哈不同？

6. 黑格尔的劳动和实践是怎样的东西?
7. 观念论是怎样成立（思辨的构成)?
8. 黑格尔和包尔等的不同何在?
9. 费尔巴哈的错误在哪里?
10. 意识形态和物质生产的关系?观念论的社会根据是什么?德国观念论的落后性?新哲学是什么?

第二章 新哲学的战斗

一、对观念论辩证法的批判

《德国意识形态》是在1846年出版的，它的任务，在前面已经说过，是为要给渐渐成熟的劳动运动一个正确的指导，一方面批判一切小有产者的学说,对一切空想的社会主义给与破坏的批判,同时把唯物的历史理论全面地展开起来，建立了科学的社会主义的基础理论。但在当时，还有一派势力很大的小有产者的社会主义——普鲁东的无政府主义——是《德国意识形态》里所没有批判到的。因此，在1847年，又出版了《哲学的贫困》，这就是专对普鲁东的著作《贫困的哲学》而写的。《哲学的贫困》和《德国意识形态》不同的地方，就是它主要地是从经济学方面实行批判，也就是从经济学方面来展开科学社会主义的理论基础。在这书里，卡尔贯彻了劳动价值说，一方面指出有产者经济学家把资本主义当做“自然的制度”是一种形而上学，另一方面又指出普鲁东对这种形而上学所给与的批判也是非科学的。同时就对普鲁东的方法（卑俗化了的黑格尔辩证法）加以毫不容赦的批判。在这里，卡尔是使唯物辩证法和具体的经济学研究结合起来，而更推进一步了。

普鲁东用观念的辩证法，把经济学当做一个“范畴的体系”来建立着。人类的经济，本来是在一定的物质生产力上的一定的物质生产关系。倘若要把经济学当做“范畴的体系”，那么这范畴必须是反映这种物质生产关系的，也就是说，要把物质的生产关系当做经济观念范畴的基础。(这是唯物论的真理)但普鲁东不这样，他把这些范畴当做“在一切现实之先存在着的永久的观念”。这是普鲁东的方法论的错误，《哲学的贫困》说这是“把黑格尔的辩证法降低到最贫弱的地步了”。(《哲学的贫困》的书名，也带着这样的讽刺的意味) 前面已经说过，黑格尔的哲学还有二重性，还把现实的事态本身包藏在思辨的叙述里，还把“大众”作为精神发展的材料。而普鲁东却像包尔一样，夸张了黑格尔辩证法的观念的一面，从观念的范畴里完全排除了物质的基础，只注意“理性上的理论的继起”，全不管“依着时间的顺序”而出现的现实的历史。这是普鲁东的观念论。至于在辩证法方面，也被普鲁东极度庸俗化了。辩证法的矛盾的统一，被普鲁东看做“善的方面和恶的方面”的并存。辩证法认为事物的内部矛盾促成事物的发展，但普鲁东的见解却只在于除去社会的恶的方面，保存善的方面。辩证法是要研究怎样由旧社会的矛盾的斗争发展成新的更高的社会，但普鲁东的见解明明只在于旧社会的改良，只想到从旧社会里除去恶的方面。事实上就成了一种空想主义，以为恶的方面一旦除去，社会就达到尽善尽美的境地了。也就是说，社会改良到这样的境地，就不再向上发展了，这明明已经是忘却了辩证法的发展观。把辩证法庸俗化了的结果，是连辩证法本身也根本抛弃了！

卡尔不像有产者经济学家那样只看见资本主义社会的善的方面，把资本主义制度神圣化，也不像小有产理论家普鲁东那样单单批判恶的方面，而造成去恶留善的空想。卡尔要研究善恶两方

面的矛盾的客观发展，要认识人类社会经济关系里这两方面是怎样斗争着，怎样通过这斗争而扬弃这两方的对立，走向更高的社会形式。他指出普鲁东的去恶留善的空想是非科学的，并指出这种空想的根源是在于小有产者的阶层性，是代表他们的动摇于有产者和无产者中间的不坚定的意识。这样，卡尔由普鲁东的批判，使新哲学在经济学的领域里展开了，从经济学里看出了资本主义社会的矛盾，以及这社会的前途，把社会主义从空想的东西改造成最具体的科学。

1848 年，马恩两人合著了一本“宣言”，在这里，他们自己的学说有了一个全面的、包括的叙述。1848 至 1849 年的期间，他们亲身经历了一次革命的经验。这经验证明了他们的学说的真实性和小有产者的社会主义的破绽。以后，是反动的支配和劳动运动的沉滞时代，这就使卡尔在理论问题和经济学上做了更进一步的研究。1859 年出版的《政治经济学批判》和以后的《资本论》（第 1 卷在 1867 年出版），就是那时期的研究的结果。

1860 年后，民主主义运动和劳动运动又复活起来，“国际劳动者协会”（即第一国际）也在 1864 年成立了，马恩两人就成为它的理论指导者。在德国从 1860 年以来就有拉萨尔所领导的国家社会主义的劳动运动，为要把德国的运动引导到正确的道路上，马恩两人不得不起来批判拉萨尔主义。这批判在《哥达纲领批判》里就有着集中的表现。

拉萨尔在哲学上是旧黑格尔主义者，当然也信奉着观念论的辩证法。他抱着黑格尔的国家观，对社会发展给予观念论的解释。他不知道国家是在一定的经济构造上建立着的，却以为它是“固有的精神道德”的“一个独立存在物”，以为它是精神道德（在黑格尔是理性）的实现。因为把国家看得这样神圣，所以他甚至于

和当时的统治者俾斯麦也要进行妥协，而陷入了一种机会主义。拉萨尔的社会观、历史理论，以及劳动运动的指导方针等，都是这样的观念论的具体应用，卡尔在《哥达纲领批判》里正是和他的这一种观念论斗争。

拉萨尔的专门哲学著作是《埃菲梭士的黑暗人赫拉克里特的哲学》（1858 年出版）。马恩两人对这书所给予的批判全然是取否定的态度。卡尔在 1858 年 2 月 1 日给恩格斯的信说："光明人拉萨尔的《黑暗人赫拉克里特》，完全是糊涂的愚作。"并且说他只会把赫拉克里特所说过的许多关于肯定和否定的比喻拿来嚼味，有时又把黑格尔的论理学上某一章里的东西拿来拖长地复述着，他所说的一切，都在黑格尔的哲学史里说过了，没有任何新的东西。

二、对形而上学唯物论的批判

a. 对庸俗唯物论的批判

在 1840 年以后，一般地说，观念论是走向没落的方面去了。从包尔到普鲁东、拉萨尔，虽然都承继着黑格尔观念论辩证法的余绪，但内容既愈更愈更地贫弱无力（特别到拉萨尔更只是炫学的抄述），影响也渐渐减小。相反地，唯物论却从费尔巴哈以后发展起来。因为新兴资本主义是一天天地抬头了，他们已不满足于理想中的变革，而要求物质的变革；他们对宗教的批判，也以唯物论的出现而得到完成。他们有自己的自然科学，这些实践的自然科学也成为唯物论的基础。1848—1849 年以后，德国的产业技术飞速地进步发展，自然科学的唯物论世界观更普及起来，而观念论却只有叔本华的非合理主义的厌世哲学。这期间的自然科学唯物论，有比西纳（Buechner）、莫勒萧（Moleschot）福格特（Vogt）等人的俗流唯物论和赫克尔（Haekel）的"一元哲学"。但

在当时最流行的典型的哲学，却是俗流唯物论哲学，也就是自然科学的唯物论。

俗流唯物论者常把古希腊的自然哲学和费尔巴哈，法国唯物论等作为自己的先驱者。Buechner 崇奉古代哲学中的原子论的唯物论（德谟克里特，伊壁鸠鲁等），而且在本质上也全然没有超过这种唯物论。至于费尔巴哈，差不多俗流唯物论者都把他当做自己的教师。但费尔巴哈本人对于他们的自然科学万能主义也并不赞同，他批评他们，说自然科学的唯物论“只是人的知识的基础，而并不是建筑物本身”。“在后方，我和唯物论是一致的，在前方却不能一致”。所谓在前方不能和唯物论一致，那原因，在前面也说过，实际上是因为费尔巴哈在历史观方面陷入了观念论，不能在唯物论的基础上建立起整个“历史及哲学科学的总体”，这本是费尔巴哈自己的不彻底，但他对于偏狭的自然科学世界观的攻击，可以说是很对的。这样，俗流唯物论的真正的直接源流可以说并不是费尔巴哈，而是后期法国唯物论哲学者加巴尼斯(Cabanis)的学说。加巴尼斯在法国唯物论者中并不是最重要的人物，他在理论上并没有建立起一个包括全自然的哲学，他埋头研究所企图的，不过是要用生理学的解释来说明人的肉体方面和精神方面的关系。他所得到的结论就是认为：脑是“专门以产生思想为职分”的器官，它的产生思想，是就像“胃肠实行消化，肝脏分泌胆汁一样”。他说：“我们可以确实地结论说：脑髓在某种意味上是消化印象的东西，是有机地分泌思想的东西。”

俗流唯物论就踏袭着加巴尼斯的见解。比西纳认为思维是“普遍的自然运动的特殊形态”。福格特也说“一切自然科学者，只要稍稍认真地想一想，就可以了解，我们所谓的精神活动这种能力，只不过是脑髓物质的机能而已，或者更粗索地说，思维对于

脑的关系，差不多就和胆汁对于肝脏的关系或尿对于肾脏的关系一样的”。莫勒萧和比西纳都赞成福格特的这种思想，莫勒萧说："福格特的比喻，照福格特所使用的那种意味来了解，是没有争论的余地的。脑髓对于思想的形成是必要的东西，就像肝脏对于胆汁的造出、肾脏对于尿的分离，是同样的必要。但思想并不像液体，……思想是脑物质的运动，即位置变化。”

恩格斯对于这样的见解给予了批判，他在《费尔巴哈论》里就指出比西纳、福格特、莫勒萧等人的思想是“18世纪的唯物论，在今日自然科学者及医生头脑中存续着的……卑俗化、俗形流化了的形态”。他认为把思维单纯地还原作脑物质的分泌作用，是不够的。脑髓是思维的必要器官和物质基础，但单单有脑髓，还不能产生思维，思维的产生，还需要人类的社会实践。因此他在《自然辩证法》里说："我们将来也许一定可以在实验上‘还原’作脑髓里的分子化学的运动，但思维的本质，就这样算完了吗?”思维的本质，并不仅仅还原成脑髓运动就完了的，人类的思维，一方面是脑髓的活动，另一方面也是社会实践产物，是跟着社会的发展而发展的东西，它不只是比西纳所说的自然运动的特殊形态，也是社会经济基础上所产生的意识形态。

俗流唯物论并不是彻底的唯物论。就唯物论来说，运动应该被看做物质的属性，但俗流唯物论却替运动另外找到一个原因："力”。力是物质运动的属性，但俗流唯物论却反过来看做运动的原因，这就有着头脚倒置的观念论的意味了。莫勒萧更有着一种主观观念论的色彩，以为事物对象只是在对观察者发生关系的一方面才会存在，而我们对于事物的知识，也仅只是这一种关系的知识；这意思就是说我们的知识达不到事物的本身。俗流唯物论虽然是承继者18世纪的唯物论，但18世纪的唯物论代表着前进

势力的意识，对科学的发展也尽了指导的作用，俗流唯物论却不但没有这种作用，而且对观念论也无力反抗。比西纳甚至对叔本华的“经验哲学”也加以赞美。无怪乎不久以后，自然科学者方面都不能不在马赫主义的观念论前面低头，而哲学者方面都不能不在新康德主义前面跪倒了。

俗流唯物论是有产者的自由主义的哲学，自然多少也有着一点进步的意味，西比纳等人甚至于还参加劳动运动。但正因为这样，使许多人把马恩的新哲学和俗流唯物论混合起来，以为后者也就是劳动运动的哲学，这使得马恩两人对他们的批判更有重要意义。后来又有新康德派创始者之一的郎格（F. A Lange）也参加了劳动运动，他沿着俗流唯物论的精神，把自然科学的法则（达尔文的进化论）机械地移用到社会观的领域里，把唯物的历史理论改换成社会达尔文主义，这更把俗流唯物论弄成了危险的潮流。因此，恩格斯在《自然辩证法》的冒头就对俗流唯物论加以非难，指出了它的两个缺陷，第一就是自然科学万能主义，一切都用自然科学的法则机械地解释，甚至于连哲学也加以否定；第二是唯物的历史理论的缺少，对观念论的妥协，这在前面已经说过了。

b. **反杜林论**

1870年后，由于德国社会民主党的结成，国际劳动运动的中心就移到德国去了。劳动运动广泛地展开起来，使俾斯麦不得不公布了社会主义镇压法，但大众的压力，甚至于使得这法律在1890年也撤废了。运动既是很广泛地展开，就有小有产者的分子参加进来，再加上当时劳动阶层的幼稚、意识水准的低下，理论上也就产生了许多混乱。前面说的拉萨尔主义，就是其中的一种。从70年代的中叶到末期，又有柏林大学讲师杜林的学说抬头起来，社会民主党的大部分人一时都受了他的影响。他在哲学、经

济学以及社会主义理论等各方面都建立了自己独特的体系，而对卡尔主义施以“充满着嫉妒”的攻击。但新的社会民主党的指导者们渐渐有人成了杜林的崇拜者，甚至于卡尔派的中心人物之一的倍倍尔竟也支持杜林的见解。于是恩格斯不得不写了一本《反杜林论》，这书在1878年出版，分为哲学、经济学、社会主义三篇，用论争的形式，积极地叙述了卡尔主义的整个世界观。单就哲学方面来说，这里就阐明了唯物辩证法的认识论和辩证法的法则，并且对于自然辩证法也有概略的论述，以下就在这一方面提出最重要的几点来说一说。

杜林的哲学，在基本方面可以说是唯物论的，然而同时又是形而上学的。他在认识的起源问题上陷入了观念论，不能把认识当做发展的东西来考察。他站在穷尽真理的立场上，并且主张均衡论，把辩证法全面地否定了。因此，恩格斯批判他的时候，就要根据着唯物论的认识论来展开辩证法。他说明人类的认识是发展的，人类的思想史的发展也正是人类的认识的发展史，在人类思想史的发展上为什么会产生了辩证法唯物论？辩证法唯物论在这思想史上的地位是如何？辩证法和形而上学的关系是怎样？这些问题，都在《反杜林论》里有着很重要的展开。

恩格斯在这里，对于形而上学和辩证法的区别有很好的说明。他指出形而上学是把事物和概念都当做凝固了的、孤立的东西来考察，而辩证法却是把这些东西从互相关联上、从发生和消灭上来考察。他说：“在形而上学里，事物及其思想上的映像（即概念）是孤立化了的，互相隔离地被考察着的、固定的、凝固的、穷尽地呈现着的研究对象”，但辩证法“对于事物及其概念的映像却是在本质上从它的关联、它的连结、它的运动、它的发生和消灭上来把握的”。指明了形而上学和辩证法的不同以后，恩格斯又论

到这两种方法在人类思想史的发展上的关联。他告诉我们，人类对于事物的认识总是经过这样的途径：第一步我们只是混沌地看见事物的整个印象，我们朦胧地觉到这事物的各部分的关联和运动，但对于这各部分并不能够有明白清晰的认识。因此，第二步我们就会把各部分分别地加以研究，这时我们所认识的是分散的各自孤立的部分。在第一步的认识里，可以说我们是获得了一种很幼稚的原始的辩证法的看法，那么在第二步的认识里我们就走进了形而上学的圈子里了。但这孤立的分离的研究是不够的，因此我们又要走到第三步，把各部分的研究综合起来，把握到它们的互相关联和转变，这就是最后的辩证法的把握，这就是认识发展必经的途径。在哲学的发展史上，人类的认识也正是走着这样的途径的。古代希腊人的哲学，就是“原始的、自然成长的唯物论”，还带着自然成长的单纯性的辩证法，这就相当于认识的第一步的途径。中世纪观念论没落后，跟着自然科学的勃兴而起来的英国经验论和法国唯物论，它里面的形而上学的方法，就和第二步的认识途径相照应。最后，从黑格尔到卡尔新的辩证法唯物论展开了，这就适当于第三步的途径。这样，辩证法唯物论的新哲学，实在是过去“哲学二千五百年间发展的结果”。它并不是单单回复了古代希腊的自然成长的唯物论和辩证法，而是“在它的永存的基础上，再把哲学及自然科学的二千年间的发展，以及二千年间历史本身的全思想内容都附加上去了”。这就把新哲学在思想史上的地位说得很明白了。

现在的新哲学为什么能够产生出来，为什么能继承着古代希腊的自然成长的辩证唯物论，而把近代的形而上学时代告了终结呢？恩格斯在《反杜林论》里就指出了它的两个客观条件：第一是19世纪自然科学的进步，特别是自然科学上的三大发现（即细胞

的发现，能量不灭及转换法则，达尔文的进化论）；第二是社会科学上发现了“劳动阶层和资产阶层中间的对立斗争”。这样，更证明每时代哲学的发展，是一方面依据着当时的自然科学之发展，而另一方面更依据着新兴势力的社会的实践。

《反杜林论》里对于新哲学还有一个更大的贡献。就是它明白地规定了新哲学的特征和对象。在《德国意识形态》里已经指出新哲学是从具体的科学研究所得到的“一般结论的总括”，具体的科学既然已经能够把握自然和社会的各个部门的事物，那么，像旧来的那种自然哲学和社会哲学之类的学问（不从实验和实践上来研究，而单从思辨上和论理上来构想的学问）就被否定了，哲学的领域里所剩下的东西，就只是一般的世界观（也就是一般的结论的总结）和论理学了。新哲学就是这样的一个东西，它是一般的世界观，它是新的论理学，同时也就是具体科学研究的方法论。恩格斯认为，辩证法唯物论“大体上已经不是哲学，而是一个单纯的世界观，不是在一个特别的科学之科学，而是要在现实的诸科学上被确证、被实现的世界观。这样，哲学是在这里被‘扬弃’了，也就是‘被克服同时也被保存’了。在它的形式上被克服，在它的现实的内容上被保存了”。新哲学不再像旧哲学那样“立足在诸科学之上”，它的研究对象，都成为诸科学的对象而被保存着，同时它本身又是这些科学的研究成果的总括。它是在旧哲学的废墟上成立起来的“单纯的世界观”、论理学、辩证法。“这时，从来的全哲学中，还能够作为独立的东西而存续着的，就只有思维和关于它的法则的学问，即形式论理学和辩证法了。其他的一切，都归于关于自然及历史的实证科学里。”“这时，从自然科学历史放逐出来的哲学里所剩下的，……只有纯粹的思考的王国了，即只有关于思维过程本身法则的论理学和辩证法了”。但是，客观世界

的一般法则和思维的法则是一致的，后者是前者的反映，研究思维本身法则的新哲学，同时也就是在研究着外界的运动的一般法则了，因此恩格斯又在《费尔巴哈论》第四章里说："辩证法可以还原成……关于外界和人类思维的运动的一般法则。"如果我们把新哲学看成单纯的"思维科学"那是不对的。辩证法唯物论的新哲学就像其他的科学一样，有它自己特殊的研究对象，它不是旧来的单纯的哲学，而是哲学的科学，但它所研究的是思维和外界的运动的一般法则，而不是单单的思维法则，这是要注意的。

要把握住这一点，我们才可以免除观念论的倾向。恩格斯也就是根据着这一点，才能够锐利地批判了杜林在认识论上的观念论的错误。杜林说明外界的时候所用的原理和论理的范畴，都是"从思维演绎出来的形式原则"，"而不是从外界"得来的运动法则。他想把那形式的原则作为出发点，来说明一切，就是一种观念论的倾向，恩格斯就针对着这一点，指出我们的概念不过是外界的"思考映像"，指出"原理并不是研究的出发点，而是最后的结果"；"不是要自然和人类来顺应原理，原理要和自然及历史一致，它才是正确的"；认识是"人的头脑的所产"，它的"结局还是自然的产物"。他告诉我们，认识"对残余的自然关联并不矛盾，而是和它照应着的"，这就奠定了反映论的认识论。他站在这反映论的立场上，说明数学的概念也是有经验的来源，有客观的存在，而不是像杜林所主张的那种先天的知识。在费尔巴哈论第四章里他更明白地说："我们把我们头脑的概念当做现实的物的模像而唯物论地加以把握"。这是显明地主张了反映论了。

杜林既然以为形式的原则可以说明一切事物，因此在他的眼里，这原理原则就有着"至上的妥当性"，有着"真理的无限制的请求权"，而成为永久的绝对真理了，这自然也是一种观念论的错

误。恩格斯却用反映论的理论，“主张世界体系的一切思考的反映，是常常在客观上受着历史状态的限制，而在主观上受着它的创始者的肉体及精神状态的限制”。因此，认识是有相对性的，是有历史的发展的，它是客观的绝对真理的近似的反映，而不是像杜林想的那样一下子就可以把握到绝对真理。在这里，恩格斯是站在辩证法上解决了相对真理和绝对真理的问题了。人类的思想虽然能够反映客观的绝对真理，但这反映常常是不完全的、相对的，这是人类认识的矛盾（相对和绝对的矛盾），也因为有这矛盾，认识才不断地发展。这样从发展方面来看认识，把杜林的形而上学打破了。

在辩证法的问题上，恩格斯批判了杜林的机械论的、均衡论的见解。杜林的主张是这样的：“关于存在的根本诸性质，其第一个最重要的命题是矛盾的排除。矛盾是只能存在于思想的结构里，而不存在于任何现实的范畴里。在事物中没有任何矛盾，或换一句话说，把矛盾当做实在来看待是最极无意味的。……在相反的方向上相互抗拒着的力的敌对，可以说是在世界的定在及世界的本质上的一切作用的根本形式。但要素及个体的力的方向的这种对抗，是和所谓矛盾的这种愚蠢的思想决不一致的。”这是明白地反对矛盾的观点，而提高了力学上的均衡的作用的。恩格斯在这里给他的反驳，是认为如果不承认事物本身的矛盾，而只承认事物和事物间的外力的冲突，那就不能说明事物自身的发展和运动，如果我们一定要用外力来说明事物的运动，结果就不能不向神学方面投降，主张世界的运动最后是由神来推动的，因为运动始终是由外力事物本身不会运动啊。这样的批判，是把机械论或均衡论的错误和不彻底暴露无遗了。

此外，在《反杜林论》里，恩格斯还论到质量互变的法则、否

定之否定的法则，第一篇第十一章里还论到自由和必然性的关系、因果性和交互作用的关系、因果性的客观性、法则的历史性等等问题，把新哲学的各重要法则，都全面地确立起来了。

三、新哲学在自然科学和经济学上的应用

a. 自然辩证法

恩格斯的《自然辩证法》，是根据当时自然科学研究的成果，对一切自然现象的运动加以综合的把握。前面说过，新哲学成立以后，旧的在各自然科学之外独立着的自然哲学是没有了，对于自然的研究，都由各自然科学来分担着。但自然科学是把自然现象各部门分开来研究的，这研究成果积累起来，就必然地要求一个综合的把握。以前是孤立的各部门分别（也即是形而上学地）地研究，现在却需要在各部门的互相关联上来作辩证法的把握了。在恩格斯的时代，自然科学的发展已经达到了这样的地步，科学研究的成果已经是不可避免地要求我们用辩证的方法来概括了，然而大多数的自然科学者在思想上还脱不了旧形而上学方法的传统，他们的方法使他们无法处理自然科学上的各种新发现，这使得理论自然科学上发生了混乱。于是恩格斯不能不站在唯物辩证法的观点上，来批判当时自然科学上的形而上学，同时暴露了许多物理学者的观念论的倾向，并且对当时的自然科学给予一个正确的概括。这就是《自然辩证法》的任务。

在《自然辩证法》里，恩格斯一方面指出，自然科学者在当时“由于自然科学的积累了的诸事实而被强制着”，自然地“会达到”辩证法的道路上，也指出唯物辩证法对于自然科学的发展是多么必要。同时他又告诉我们当时的自然科学者还相信形而上学的经验万能主义，而轻视辩证法和哲学，他指出这些轻视哲学的

经验万能主义者，实际上仍然是最坏的哲学的亚流，他们自己仍陷入了一种最坏的哲学里。这种最坏的哲学甚至无意中使他们走到反科学的道路上去，使他们相信心灵论以至于灵魂存在论。他说:“单单的经验主义，是不能对付心灵论者的”,“轻侮了辩证法，就非受惩罚不可……经验论轻侮了辩证法就使得它受到这样的惩罚，即使得每一个最冷静的经验主义者都陷入到一切迷信中的最荒漠的地方，陷入到近代心灵论里。”连心灵论者也可以用经验主义来替自己辩护。

这样，恩格斯暴露了当时自然科学界的矛盾。即一方面自然科学本身已走近辩证法的阶段，而另一方面自然科学者仍用旧的经验主义的方法来处理他们的研究成果，这矛盾使自然科学界发生了理论的混乱和危机，要解决这样的混乱和危机，也只有在自然科学的研究上给予辩证法的指导。《自然辩证法》就做了这样的一件工作，我们可以把最重要几点在下面说一说。

先说关于物质和运动的关系，这在自然辩证法上可以说是一个最根本的问题。唯物论者的恩格斯，首先当然要确定自然界的物质性:“世界的现实的统一，是在它的物质性上成立的”。同时他又主张，运动是物质的属性，是和物质分不开的性质。“运动是物质的存在样式；在任何时候，任何地方，都没有，也不会有无运动的物质。”一切的静止，一切的均衡，都只是相对的，都只是在对于某种一定的运动形态的关系上才有意味……无运动的物质和无物质的运动同样不能理解。因此，运动和物质同样是不能被创造也不能被消灭的……这样，运动是不能够生产出来，它只能够被传达而已。”这就是把物质的运动看做物质本身的运动，这是真正有着唯物论内容的见解，把牛顿的神学的观念（认为物质世界的运动最初是由神给予的）和俗流唯物论（把“力”的概念当

做运动的主体来把握）都克服了。俗流唯物论把运动当做“力”的表现，结果是使“力”和物质分开，转化成物质以外的独立的实体，而陷入观念论的泥沼。因此恩格斯在《自然辩证法》上对于“力”的概念曾屡次加以批判。

自然的种种现象，就是物质的种种运动形态。运动形态是有各式各样的。机械论者杜林以为运动只有一种根本形态：即力学的运动，把各种“运动……都还原成这力学运动”，这是恩格斯所反对的。因为各种运动形态在性质上各不相同。“所谓物质的运动，不单只是顽硬的力学运动，即不单只是位置变化。它也是热和光、电和磁、化学的化合和分解，也是生命，最后，意识也是运动。”热和光、电和磁，以至于生命、意识等都是各种性质相异的运动形态，不能还原成力学运动的。

其次是关于时间和空间的问题，恩格斯主张时间空间都有客观性，“一切存在的根本形式是空间和时间，时间外的存在和空间外的存在一样，都是极大的无意义。”和时间空间相关联的还有无限和有限的辩证法矛盾的问题，恩格斯在《反杜林论》第一篇第五章是这样解答的：“无限是一个矛盾，是充满着许多的矛盾。一个无限，必得是由许多单单的有限合成的，这已经是一个矛盾了。但这却是事实。物质世界的限界性和它的非限界性同样地产生了许多矛盾，要想除去这些矛盾……就会产生新的更甚的矛盾。正因为无限是矛盾的，因此无限就是无限的过程，是在时间和空间里无终止地被展开着的过程。矛盾的扬弃，就是无限的终止。”

最后恩格斯论到各种自然现象的发展上的关联，自然界是从比较低级的简单的形态发展到较高级的复杂形态的。各种运动形态就是在这样情形之下互相关联着，譬如人类，也并不生来就存在世界上，而是从低级动物进化而成的。这在目前，是凡有科学

常识的人都明白的了。在这里，恩格斯告诉了我们一件更重要的事：即自然科学的分类，也是反映着这物质的各种形态的客观的关联。物质发展的顺序，也就是自然科学分类的顺序，物质是从较低级的形态发展成较高级的形态，自然科学的分类也是一样的。1873 年 5 月 30 日恩格斯给卡尔写了一封信，就站在这样的观点上给自然科学分类顺序列举如下：

（1）最单纯的运动形态是位置变化，力学运动。

（2）本来的物理学（如热学、光学、电学等——思奇）

（3）化学……

（4）有机体……

还有，人类的认识发展，也是从较单纯的东西到较复杂的东西的，自然科学的发展史也是人类认识发展史的一部分，因此，自然科学史也是从较简单的科学发展向较复杂的科学。这就是说，自然科学的分类顺序和自然本身发展顺序一致，而自然科学的历史也和前两者是大略地一致的，在《自然辩证法》里，恩格斯把自然科学史列举下面的表格，告诉我们这样的一个真理：

星学	物理学	地质学	植物生理学	治疗学
力学	化学	古生物学	动物生理学	诊断学
数学		矿物学	解剖学	

在这里，我们可以看出，最左列的星学、力学等，是在最古的时代就有着的科学，而最右列最复杂的科学，是在最近代才发生的。这就是自然科学的发展史，关于这一点，恩格斯不单只举出事实来说完事，并且还根据着技术和产业的发达史来给以研究说明。他决不把科学史单单当做科学本身研究的进展，或单单思维的纯论理的展开来看待，他是根据着唯物的历史理论，从技术、生产方式，和阶级对立的见地上来看科学史的。例如他说，古代

的星学，是由于农业和游牧上需要知道季节，所以才发生的；力学是由于农业及手工业的发展，由于都市的大建筑的发生而引起来的；不久这些科学又应用到航海和战争里，更加发展下去，于是数学又作为力学星学的补助科学而发达起来。“这样，各科学的发生和发展，是最初就以生产为它的条件了。”至于近代科学的飞速的发展，“这惊异的现象，也是生产的赐予”，十字军以后的技术上的发明及商业的发展，以及由此而来的地理上的发现和印刷机的发明都是科学发展的条件。

以上是自然辩证法最重要的几点，以下再讲：

b. 资本论的辩证法

《资本论》的辩证法从来很少被人注意，然而却是很重要的，忽视了这些，就不能够充分了解马恩两人的唯物辩证法。卡尔在自然辩证法方面的工作没有恩格斯做得多，但在经济学方面，他却把辩证法充分地具体地展开了，资本论就是这一工作的表现，因此我们不能把资本论单单看做经济学，而应该同时把它当做辩证法发展的一环来研究。伊里奇说：“卡尔虽然没有遗留下‘论理学’（用大字母写的）却遗留了《资本论》的论理学。……在《资本论》里，那从黑格尔取来了一切有价值的东西，并且把这有价值的东西推进了一步的唯物论论理学、辩证法和认识论（不需要三个名词，它们是同一的东西），是被应用在一个科学里了。”如果对黑格尔的全论理学没有研究和理解，那也就不能够充分理解卡尔的《资本论》，特别是它的第一章。因此，在卡尔主义者中，有些人虽然生在半世纪以后，也仍然不能理解卡尔。”

谁都知道，卡尔自己在《资本论》第二版的跋文里会谈到“我的辩证法方法”。在《经济学批判序说》里，他也论到经济学的方法，他首先论到科学认识的发展过程，经济学也是科学的一种，因此

经济学的研究过程，也是和科学认识的一般发展过程一致的。所谓科学认识的发展过程是：首先获得“关于全体的混沌的表象”，再由这混沌的表象里用分析的方法抽出各种一般的抽象规定，再由这一般的规定的总括而把最初的全体在思维上再现出来。换一句话说，就是从感性所获得的直接的具体性，通过抽象，而达到思维上所把握着的间接的具体性。这样的辩证法的发展路程，和恩格斯所说的哲学史的发展过程（由原始的自然成长的唯物论和辩证法，通过观念论和形而上学而达到新的辩证法唯物论）是一致的。在经济学上也是一样，首先是由混沌的全体的研究，如人口、国民、国家等开始，再经过一串的分析而获得许多一般的、抽象的规定，如劳动、分业、货币、价值等，最后才由这些单纯的范畴综合起来，而达到国家、各国民间的交换，世界市场等等的经济学的体系的研究。这是整个经济学的发展史的概略的情形。

至于卡尔的《资本论》的研究过程，是要这样来看的：在卡尔没有正式建立经济学的理论以前，他已经从唯物的历史理论的立场上对资本主义社会的必然崩溃有了指示，这可以说是对资本主义已经把握到了一个“关于全体的混沌的表象”，并且对这资本主义的表象也给予了一个大体的批判了。从这里进一步，才有他的经济学，对资本主义给予详细的分析，从这分析里得到商品、价值、劳动等等的范畴，最后再由这些单纯范畴的综合，对整个资本主义经济的复杂的发展和没落的过程，加以具体地理论的把握。这样的研究过程（对资本主义社会的科学认识过程），也是合乎辩证法法则的。

因此，卡尔的《资本论》，在他的资本主义研究过程的三个阶段上，是在尽着后两个阶段的任务的，这就是说，它是从单纯范畴

的分析走到全体的具体的把握。它先从商品分析起，获得了价值、劳动等等的范畴，再进而把握到资本主义的复杂的运动法则。在这里还有一点值得注意的是：从商品到资本主义运动法则，并不仅仅是研究上或理论上的顺序，同时也是现实的客观历史发展的顺序。商品在《资本论》里，是经济学的理论上的发端，同时在资本主义社会里，它又是现实历史的发端；因为商品交换是资本主义社会的前提，没有商品交换，就不会产生资本主义社会。这和自然科学的发展史也是有一致的地方的：力学、物理学等较低级较单纯的科学，在科学发展史上是较高级较复杂的科学，如化学、生物学等的前提，而在自然界的现实发展史上，力学等低级现象，也正是生物学等较高级的自然现象的前提。这是告诉我们，论理的东西，和历史的东西是大体上一致的。论理的顺序，常常就是历史顺序的缩写。

由于商品的分析，卡尔首先获得了价值和使用价值的对立统一的把握，这就是辩证法在应用上的一个最好的举例。人类的劳动是用来生产使用价值的，然而在商品生产的条件之下，却同时是用来生产价值。这就是劳动的一般性质（即使用价值的生产）和它的历史的特殊形式（即价值的生产）的辩证法的统一。由于价值的生产，又促成了货币（价值尺度）的出现，货币的更进一步发展，就转化成资本。在这转化过程里，卡尔又指出了辩证法的质量互变法则的作用。“货币或商品的所有者，要在他们投进生产的最小额也远远地凌驾过中世纪的最大限时，才会现实地转化为一个资本家”。投在生产里的货币的“量”，一定要达到某种程度，投资者才会成为一个资本家，否则他的性质无论如何只能是一个中世纪的生产者。这就是说，由货币到资本的质的转化，是以货币的量的增大为前提的。

资本主义生产所需要的货币的最小额超过了中世纪的最大限，这事其实又包含着这样的意义：即在资本主义生产关系里，生产手段大量地集中在资本家的手里，小生产者都失去了生产手段，而成为只有劳动力可以出卖的劳动者，也就是使劳动力变成了商品。这样，卡尔就把价值法则应用到劳动力的范畴上去，结果暴露了资本主义生产的最根本的秘密：即剩余价值的生产，资本家收买了劳动力，使劳动者生产出比劳动力价值还要多的生产物，而把这剩余生产物收归己有。这样，一方面是资本家占有着一切的生产手段和生产物，另一方面是资本家使劳动者们根据着分工合作而实行社会的（即不是分散的、个人的，而是集团的）生产。这就是所谓社会的生产和私人占有的矛盾。马恩两人把这当做资本主义生产的根本矛盾。这矛盾又表现在劳动阶层和资产阶层的阶级矛盾中，更表现在全社会生产的无政府状态和各个工场的计划生产的矛盾中。全部《资本论》所做的事，不外就是对这矛盾的历史发展和约制着这发展的种种契机给予严密的科学的解明罢了。

此外，在《资本论》里，卡尔还站在对立的交互渗透的观点上，研究了本质和现象、一般的和个别的、必然性和偶然性、资本主义的必然法则和它的搅乱的偶然要素、形式和内容、生产关系和生产力等等范畴。质量互变的法则的运用，在前面已说过一点了，否定之否定法则，在《资本论》里也表现为资本主义的发展法则：“从资本主义生产方式生出来的资本主义占有方式，即资本主义的私有，是个别的、以自身的劳动为基础的私有的最初的否定。但资本主义的生产，又以自然法则的必然性生出自身的否定，这是否定之否定。”

例如关于本质和现象的辩证法的关系，在价值法则里就有着

最好的表现。日常的交换价值和商品本身具有的价值量常常不是一致的，前者是现象，后者是本质，交换价值有时比价值高，有时更低，然而它的起伏变动无论如何得以价值为中心标准，无限次数的交换价值起伏的平均数，结果还是实现为价值的数量。这就是说，本质和现象虽然不一致，却是要借着现象来实现自己的。但“俗流经济学者对于现实的日常交换关系和价值量不能直接成为同一这件事一点也不会想到”，俗流经济学不了解本质和现象的关系，把两者完全混同，结果他们只能抓着一些现象来研究，而不能深入到本质的关联里。

生产力和生产关系（即发展的内容和形式）的辩证法，在唯物论里也有更具体的应用。马恩两人在唯物的历史理论里已告诉我们，生产关系和生产力的矛盾和统一，是一切社会发展的根本动力。一定的生产力水准，都是在一定的社会形式之下发展着的，但这生产力发展到某种程度时，旧的生产关系就渐渐变成了它的桎梏，内容和形式冲突起来，最后就不能不冲破了旧生产关系，建立新生产关系，使生产力可以自由地更加向上发展。在资本主义社会里，生产关系和生产力的矛盾，就表现为前面所说的社会生产和私人占有的矛盾，资本主义因着这矛盾的推动而发生、发展和没落。资本主义生产关系并不是永久的自然的关系（如资产阶级经济学家所说的那样），而是一定的历史发展阶段上的特殊的生产体制。

总之，《资本论》是用辩证法来研究一切资本主义社会的矛盾，以及由这矛盾促成的发展的，从商品交换的萌芽形态，一直到资本主义的生产力和生产关系的冲突，都在这里有着辩证法的具体的解明。《资本论》不单只是经济学上的著作，在辩证法的辉煌的应用上，在新哲学的具体化和发展上，它都是极贵重的著作。

四、恩格斯晚年对观念论的斗争

马恩两人的哲学活动的主要任务，在自身的学说的建立方面，是唯物辩证法的尽量的展开和历史上的唯物论的应用；在对别种学说的批判方面，是以形而上学的机械的唯物论的批判为主，这是时代的条件使然的。自从黑格尔没落以后，观念论在前进的知识分子中间的影响就没有唯物论那么大了。包尔、普鲁东、拉萨尔等虽然承继着黑格尔的观念论，但却只发展了黑格尔的坏的方面，或者给黑格尔的学说做学究式的叙述，不能够有独特的建树，因此也就表现着无力和不振。“回到康德去”的声音虽然在1850—1860年间就从反动哲学者中间呼喊出来，但也只是在少数反动哲学者中间发生作用，对前进的知识分子是没有影响的。然而，唯物论在这时代虽然占了优势，却几乎都是非辩证法的唯物论。从费尔巴哈到杜林、俗流唯物论者以及自然科学上的唯物论者，都是在形而上学的机械的方法论上来了解唯物论的。在这样的时代，旧唯物论就成了新哲学的最强的敌人，因此马恩两人一方面虽然没有忘记对观念论的批判，然而他们把形而上学唯物论当做当时的主要危险，把这种学说的判批和唯物辩证法的建立当做最重要的任务来做，是当然的事。

但反动哲学者中间的“回到康德去”的呼声，一天天地高起来了。到了恩格斯的晚年，资本主义开始走进了帝国主义的阶段，资本主义从前进的向上的机构变成了落后的反动的机构，客观的条件使得这反动的哲学发达起来。新康德主义和马赫主义渐渐成了强大的潮流。在哲学本身上，又因为当时流行的形而上学唯物论在理论上就是不坚强的，这使得观念论的反动极容易地就抬头起来。恩格斯在晚年时候，已经看见了这种情形，他开始注意到

新康德主义和新休谟主义的“不可知论”，屡次加以批判。在《费尔巴哈论》(1886—1888年）里，他一方面批评着费尔巴哈，一方面也说到康德和休谟的不可知论，说：“这种哲学妄想的最决定的反驳，就是实践、实验和产业。”他还告诉我们，这种不可知论，是就在观念论的领域里也早已经被黑格尔反驳得体无完肤了：不可知论的产生，是由于不理解认识论上的实践的规准、实践的效果，可以证明我们的认识确能知道外界事物，和不可知论恰恰相反。康德主义和休谟主义的不可知论的复活，不过是把早已经在理论上和实践上被驳倒了的东西再抬出来，在理论上这只是一种后退，在实践上是因为不能正面地和唯物论对抗，只得卑怯地用“不可知”的口实来否认唯物论罢了。

恩格斯还告诉我们为什么休谟主义的传统会在英国长久地存续着，他说那是因为该国的资产阶层对贵族抱着妥协的态度，同时劳动阶层的抬头又使资产阶层放弃了自由思想（无神论)，而增大了宗教心；就是在欧洲大陆上，也因为劳动阶层的活动，而使资产阶层丢了自由思想，使“法国的资产阶层每礼拜六断了肉食”，使“德国的资产阶层在教会的坐椅上流着汗恭听那冗长的新教说教”。康德哲学的复兴，不用说是和资产阶层的心情上的这种变化有关联的。

在唯物的历史理论方面，到了恩格斯的晚年，曾被人加以形而上学地歪曲，而观念论者就对这歪曲的理论给予批评。恩格斯这时就不能不在唯物的历史理论的辩证法方面展开了他的研究，对社会发展的诸要素的交互作用给予辩证法的理解，使观念论者无从攻击，这一点也是值得特别说一下的。

在最初，马恩两人是努力要把唯物论彻底地扩张在历史上，而在历史的辩证法方面做得较少。他们特别地强调和展开了历史观

里的唯物论的基础，把这样一个唯物论的原理着重地提示出来：即社会的上层建筑是由经济基础来规定，社会过程是以一种“自然必然性”取着“自然史的”性质而发展的。卡尔在《经济学批判》序文里所提出的唯物史观公式，正是这样的一种东西。到了恩格斯的晚年，唯物史观（或唯物的历史理论）虽然普及了，但观念论也勃兴起来，而唯物史观又被曲解成形而上学的机械理论，它的唯物论的原理也被人看做和宿命论同样的东西。有许多学者就从这一点来批判唯物史观，而把精神的、伦理的、主观的要素的积极性抬高起来，和他们所误解的唯物的宿命论对抗。

恩格斯在这里，就不能不指出唯物史观并不是宿命的决定论，社会的上层建筑虽然是由经济基础规定的，但这规定并不是机械的直接的规定，而是间接地“在最后”规定着的，因此，国家及意识形态等上层建筑仍有它的独自的形式，仍有着相对的独立性。它不仅仅是在最后由经济基础来决定，而且对经济基础还能够积极地发生反作用。因此恩格斯在1890年10月27日给施密特的信里说：“如果以为我们是把经济运动的政治等等的反映对运动本身的反作用都否定了，那他只是对风车格斗罢了。”恩格斯还告诉我们为什么唯物史观会被人这样误解，那原因之一也正是他们自己以前没有充分强调上层建筑的相对的积极性。他在1893年给梅林的信上说：“我们把重心移到，而且不得不移到从经济的基本事实引导出政治、法律和其他意识形态的表象，以及这些表象所影响的行动这一件事上。这时我为了注意内容的缘故，对于形式方面（即这些表象是如何发生）就没有给予应有的注意。这事就使我们的反对者得到了很好的误解的理由……”就是这样的意思。

恩格斯的这样的意见，并不是对自己以前的唯物史观要加以什么修正，而是唯物史观的完成，是它的更进一步的发展，是对

于历史的辩证法的阐明。因为唯物的历史理论，是应用在历史上的辩证法唯物论。马恩两人最初是把重心放在他们历史观的唯物论基础的展开上，以后恩格斯又再把它的辩证法契机进一步地加以阐明，这都是由于时代的条件和任务使然的。这唯物史观的辩证法契机的理解，这历史上的主观条件意义的正当评价，是在后来伊里奇和少数主义、考茨基主义斗争时，才更深刻地展开了。由这一点看来，恩格斯晚年对于观念论的批判，倒实在是非常重要的。

自习问题

1. 普鲁东怎样把黑格尔的观念论辩证法庸俗化？

2. 拉萨尔的哲学是怎样的？

3. 俗流唯物论是怎样的？恩格斯怎样批判它？

4. 杜林的哲学是什么？为什么要批判他？

5. 新哲学在哲学史上的地位？它的产生的根据？它的研究对象？

6. 恩格斯怎样用反映论来批判杜林的观念论错误？怎样批判均衡论？

7. 为什么要把握自然的辩证法？

8. 物质和运动、力的关系？时间和空间、有限和无限的意义？自然现象的关联和自然科学发展的关联？

9. 《资本论》的辩证法有什么意义？经济学的发展是怎样的？

10. 《资本论》里所展开的对立统一法则、质量互变法则和否定之否定法则等是什么？

11. 马恩时代的哲学任务以什么为主？并说明它的原因。

12. 恩格斯怎样批判不可知论？怎样击破历史理论的机械论的曲解？

下部　新哲学的发展

第三章　俄国是新哲学发展的中心

一、从民粹主义到伊里奇阶段

1895年，恩格斯死后西欧资本主义已走进了帝国主义的阶段，这时新哲学的基础已经由马恩两人建立完毕了，但在这历史的新阶段里，它又要开始更进一步的新的发展。而发展的根据地，是以俄国为中心。

为什么新哲学不在最发达的帝国主义国家发展起来，却选择了比较后进的俄国呢？这是先要说明的一个问题。以前说过，新哲学是新兴劳动阶层的哲学，是卡尔主义的一部分，它的发展，是要配合着新兴阶层的实践，跟着整个主义的发展而前进的。在帝国主义时代，在最发达的帝国主义国家里，一方面社会的统治机构也非常发达而坚强，另一方面帝国主义者在政治上可以用对外的侵略战争的口实来缓和对内的矛盾，在经济上可以从殖民地的榨取来减少国内经济的过分的不平。国内大众的实践活动就在这样的情势之下而不够充分活跃了。这是整个的主义和新哲学在最发达的帝国主义国家里没有发展的原因。反之，在较为后进的俄国，资本主义虽然已经相当发达，但国内还残留着封建的统治，新的资本主义势力和沙皇政府就是一个矛盾。这一个政府不但不能由对外的侵略来缓和对内的矛盾（如日俄战争的战败引起了1905年的大革命），反而和西欧的帝国主义勾结着来压迫自己国内的新

兴力量，沙皇政府成了西欧帝国主义者的宪兵。这样的国家，还加上广大土地上的农民的不安和动乱，加上新的劳动阶级的历史的登台，把时代的一切矛盾，都集中在自己的内部，它能够产生伟大的劳苦大众的活动，能够成为继承和发展卡尔主义和新哲学的中心国家，是有很充分的理由的。

俄国的资本主义的民主运动，是在 1920 年左右的“十二月党”里有着最初的表现。这解放运动是到 20 世纪 40 年代就强力地展开了，它的思想的代表者，有柏林斯基、赫尔参、皮萨列夫、柴尔努意夫斯基等人，在哲学上，这些人是受了德国资本主义民主主义的影响。别林斯基和赫尔参最初是信奉黑格尔，再受了费尔巴哈的影响而转到唯物论方面来。皮萨列夫信奉自然科学的唯物论，柴尔努意夫斯基是俄国费尔巴哈主义的，也就是前辩证法唯物论的最大的思想家，在政治上它又是最彻底的民主主义者。民主主义在俄国，是新哲学和新兴势力未登台以前的最进步的潮流，它留下了许多可贵的遗产。资本主义发达起来，新兴劳动阶层抬头以后，民主主义就前进一步，在哲学上就由费尔巴哈以及自然科学的唯物论转向为新哲学。

俄国的民主主义是以民粹主义的姿态而出现的。它的任务是要使农民从封建绊羁中解放出来。然而因为俄国资本主义还不很发展，于是民粹主义者以为农民的这种解放可以直接走到社会主义去。这明明是忽视了劳动阶层的作用，后来受到了卡尔主义者的批判。民粹主义和俄国的封建关系斗争，在这里有着它的进步性（资本主义的、民主主义的进步性），但它把自己的民主主义和社会主义混同起来，忽视了真正的社会主义，在这一点是反动的。俄国的卡尔主义者是接受了民粹主义的优良的传统，接受了它的进步性和斗争性，而对于它的反动方面却实行了一番论争。

被称为俄国卡尔主义之父的普列哈诺夫，在 1883 年就写了《社会主义和政治斗争》，表明了自己的政治立场和民粹主义是怎样不同。在哲学方面，是在 1894 年出版的《史的一元论》里，开始了他对民粹主义的代表思想家米海洛夫斯基的批判。伊里奇也在 1894 年写了《何谓人民之友》，来批判米海洛夫斯基。卡尔主义理论就在对民粹主义的斗争中成长和强固起来，再加上历史上从来未有的丰富的实践经验，于是它的主义和新哲学就被推到一个新的阶段上去了。这丰富的实践经验的来源，在前面也说过，就是那俄国社会所包含着的丰富的矛盾和新的历史条件。

把卡尔主义和新哲学推进了一步的人是伊里奇，他根据着新的条件给它加入了新的原理，但对于“旧”原理也并不加以更动，他只是使它发展了。这发展一方面是综合了恩格斯以后的自然科学发展的成果，另一方面是在许多新的实践问题上实现着的（如关于资本主义最后阶段的金融资本主义或帝国主义的问题，关于革命和专政的问题，关于过渡时代社会主义建设的形式和方法的问题，各社会层的革命活动中的领导权问题，民族和殖民地问题，党的问题等），这新的发展阶段，因此都被称做伊里奇阶段。

二、伊里奇的哲学活动

新哲学是战斗的哲学，它的发展是和时代的具体任务紧密地关联着的。在马恩两人的时代，首先是对黑格尔观念论的流亚斗争，接着再给形而上学的唯物论以批判，在恩格斯的晚年，又不能不对新的观念论反动给予打击，这都是配着时代的任务而实现的哲学活动。在伊里奇的阶段上，情形也当然是一样，伊里奇的理论活动和俄国当时的实践任务就不能分开。伊里奇自己说：“在俄国革命（1905 年——思奇）以前特别被提起的是对我国现实的

卡尔经济学说的应用，在革命时代是卡尔的政治学说，在革命后是卡尔主义哲学。”是的，在他的理论活动的最初时期，是以卡尔的经济学说的应用为中心的。这是由于当时民粹主义者中间流行着这样的幻想：以为俄国可以避开资本主义的道路，直接走向社会主义，因此伊里奇不能不从俄国的经济的研究中，科学地说明资本主义在俄国的发展，说明了劳动阶层的生长，以证明卡尔的学说在俄国也同样适用。这时期的最大成果，就是他的《俄国资本主义的发展》。其次，到了革命时代前后，政治的实践问题成了当前的最重要的问题，因此卡尔主义的政治学说就特别要被提起。而革命中的许多教训，也成为理论上的丰富的收获。最后，在革命失败后的反动时代，脆弱的革命分子都陷入失望悲观的境地，“颓废、堕落、分裂、离散、背教、色情文学代替了政治”，人们都倾向到观念论哲学和神秘主义的方面去了。这时伊里奇就写了《唯物论和经验批判论》(1909 年出版)，给侵入到劳动运动里来的观念论和神秘主义以致命的打击。

但卡尔主义是整个的，客观的任务虽然常常使它的某一方面（经济或政治或哲学）在某一个时代特别被提起，被重视，但这并不是说，当我们注意某一方面时，就可以抛弃了另外的侧面不顾，只不过是说“对某些方面的关心的优越”罢了。就用经济学方面的问题被提起的时期来说，因为唯物的历史理论是经济学的前提，因此伊里奇在《俄国资本主义的发达里》。所论到的就不单只是经济的问题，却也在唯物史观方面有很多的发挥，骨子里也是把新哲学具体化了。在《何谓人民之友》里，也同样是常常触到了辩证法唯物论的根本问题的。

伊里奇的哲学活动的主要特征，由于他的时代是帝国主义的社会革命时代的缘故，也和马恩两人有不同的地方，在第二章已

经说过。在恩格斯的晚年，哲学界发生了观念论的反动，使恩格斯也不能不起来给予批判。但恩格斯在这一点的活动时间太短了，他对于这一个批判任务只是做了一点开端，整个的重担还是由伊里奇担负起来了。马恩两人的批判活动主要地是集中在对形而上学唯物论的斗争上，对于新哲学本身的建立却是在辩证法的展开方面用了最多的力量。而伊里奇的批判活动主要地集中在对观念论新康德主义和马赫主义的斗争上，而对于新哲学本身的建立方面，却是在于从认识论上加强了唯物论的基础。在马恩两人的时代，形而上学的唯物论者在历史方面都有观念论的倾向，因此他们就努力把唯物论扩张在历史理论里，而对于历史的辩证法没有充分强调，在伊里奇时代，普通卡尔主义者对于新的历史阶段都只有一种公式的理解，不能从新的现实中看出新的前途（譬如主张后进的俄国不能有革命和社会主义建设等）。这是一种形而上学的倾向，因此伊里奇的任务就在于充分把握历史的辩证法。他告诉我们资本主义的最高阶段就成为帝国主义，他告诉我们帝国主义已经形成了一个世界的连锁，革命会从连锁中的最弱的一环爆发出来，而俄国就是那样的一环。以上，就是伊里奇的哲学活动的主要特征。

伊里奇在新哲学里加进了一些什么新的东西呢？这是我们研究他的哲学时必须要解答的问题。我们根据着他的理论活动的过程，可以把他的哲学活动分做三个时期来说。第一是和民粹主义斗争的时代，这时，他一方面批判了民粹主义的哲学，同时对新康德主义也实行了许多斗争；其次是以《唯物论与经验批判论》为中心的时代，这时代的哲学上的主要敌人的马赫主义；最后是1914—1916年间为对付第二国际指导者们的诡辩论和歪曲，他特别研究了黑格尔的辩证法，遗下了三大本《哲学笔记》。此外值得特

别提出来讨论的是他对于普列哈诺夫的斗争。普列哈诺夫被称为俄国卡尔主义之父，也是最优秀的新哲学者。然而他不能够把马恩所建立的哲学加以发展，反而在许多问题上表现了后退的倾向，这使得伊里奇不能不对他的误谬地方给予批判。这批判在哲学的发展上自然是有很大意义的。

自习问题

1. 为什么新哲学的新阶段是在俄国发展？
2. 民粹主义的进步性和反动性？
3. 俄国卡尔主义的三个时期？
4. 伊里奇哲学活动的特征？

第四章　民粹主义、新康德主义、马赫主义

一、对民粹主义者的主观主义的批判

所谓民粹主义是主张俄国有特别的"民粹"，即可以不经过资本主义的发达而由农村人民中间的合作制度直接成为社会主义。伊里奇曾指出这是小有产者的空想社会主义。它的创始者是黑尔参，最优秀的继承者是柴尔努意雪夫斯基。在最初，它是进步的，其社会改革的思想替后来真正的社会主义先开了路。在哲学上，民粹主义者最初也信奉着进步的费尔巴哈的唯物论。然而，自从卡尔主义者起来以后，民粹主义就成了新思想的反对者，它由进步的思想变成了反动的思想，它放弃了唯物论，后退到观念论的阵营里去，这时它的代表思想家是米海洛夫斯基，伊里奇批评他说：

"米海洛夫斯基在哲学上是从俄国社会主义思想最大的代表者柴尔努意雪夫斯基后退了一步了。柴尔努意雪夫斯基还是唯物论者，他一直到自己的最后（即一直到19世纪80年代）时期还嘲笑着那流行的"实证论者"（康德派，马赫主义者等）对观念论和神秘主义的让步。但米海洛夫斯基却正是这种实证论的追随者。"

米海洛夫斯基不但是实证论的追随者，也是主观主义社会学的信奉者，他夸大了历史运动中的"人格"的作用，否定了历史上的自然的必然法则，"这人格把历史上的目的定立起来，通过那由自然和历史条件的自生力所设定的障碍建筑物，而使一切事件向着这个目的运动。"米海洛夫斯基又站在实证论的立场上来攻击唯物辩证法，以为辩证法仅只是黑格尔的三分法的公式（正反合）。

伊里奇针对着民粹主义的主观主义社会学，把（关于"社会经济结构"的"自然史的"发展的）唯物史观的重大的科学意义强调起来。主观主义夸大了"人格"（即主观）的作用，而伊里奇却根据着唯物论的理论，对社会发展"给予客观的规准"，把生产力和生产关系的决定作用指示出来，他在《何谓人民之友》里说："只有把社会关系还原到生产关系，再把这生产关系还原到生产力的高低，那才能够有确固的基础来将社会构成的发展作为自然过程而表象出来。"他又指出主观主义者"虽然也承认历史现象的规律性，但不能把它的进化当做自然史的过程来观察"。这正是因他们只停止在人的社会观念及目的上，而不能够把这些观念及目的还原作物质的社会关系的缘故。

伊里奇针对着民粹主义者的主观主义而主张决定论，否定意志的自由。但这决定论并不是机械的决定论，他主张物质决定人的观念和意志，但同时也不完全抹杀人的观念的反作用的意义：

“决定论设定了人的行为的必然性，拒绝了关于意志自由的无聊的蠢话，但并不抹杀理性、人的良心和他的行动的评价。”“历史的必然性的观念，对于历史上的人物的作用也没有什么损伤”，人是能够自己创造自己的历史的，问题只在于要说明人是在怎样的条件之下活动，而唯物史观就是能够给予这样的说明的。

在辩证法的问题上，米海洛夫斯基以为这不过就是正反合的三分法，以为唯物辩证法是要“依照黑格尔的三分法的法则来解决一切社会学的问题”，伊里奇对于这样的曲解给予了很好的反驳说：“所谓辩证法的方法（和形而上学的方法对立着），不外就是社会学上的科学方法，这方法把社会当做活的、不断地发展着的有机体来考察，在研究的时候，需要形成（所与社会构成的）生产关系的客观分析，以及它的机能和发展的法则的研究。”至于说到三分法，伊里奇是这样告诉我们：倘若我们说的是黑格尔的观念论辩证法，那么三分法公式的万能性也许不成问题，但卡尔的辩证法和黑格尔的是“正反对”的，在卡尔，三分法则的理念发展并不能够规定现实的发展，相反地，三分法的观念只是物质发展的反映，“观念的东西不过是物质的东西的反映”，这里就有了伊里奇的确固的唯物认识论——反映论。

二、对新康德主义者的客观主义的批判

新康德主义对于修正主义有极大的理论影响，1897 年公然出现的柏因斯坦修正主义，就是以新康德主义的哲学为基础的。伊里奇对于修正主义曾写了一本《卡尔主义和修正主义》，这样说道：在哲学领域里，修正主义是追随着资产阶层教授的“科学”的尾巴。教授们“回到康德去”，于是修正主义就跟着走到新康德主义者那里；教授们把那说过千次以上的反唯物论的僧侣的俗恶味重复出

来，于是修正主义者们就讥卑地微笑着喃舌说唯物论早已“被驳倒了”；教授们把黑格尔嘲笑做“死了的狗”，而自己却宣讲着观念论，比黑格尔的更矮小到千百倍的俗恶的观念论，关于辩证法却轻蔑地只是耸肩——于是修正主义者们也跟着他们，爬进了科学的哲学俗恶化的泥沟里，用“单纯的”（其实是平稳的）“进化”来代替“狡智的”（其实是革命的）辩证法；教授们把自己的观念论的“批判的”体系和支配的中世纪“哲学”（即“神学”）契合起来，而从国库受到俸给——于是修正主义者们就走近他们，努力想把宗教弄成私事。

柏因斯坦的新康德主义的修正主义，得到了很多信奉者，考茨基、梅林、普列汉诺夫等虽然曾经加以批判，然而它的势力在德国一天比一天增大起来，连考茨基、梅林也终于有向它妥协的倾向了。在俄国，新康德主义就取着“合法卡尔主义”的形态而出现，它的代表者有斯特鲁福、布尔加它夫、巴拉诺夫斯基等，所谓“合法卡尔主义”就是要顺从着客观条件，一味采取合法的自由主义的方法来活动。他们也从经济学上来建立自己的理论，斯特鲁福所著的《关于俄国经济发达问题的批判的摘要》，是最有名的。伊里奇对这一本书所给予的批判是写在《人民主义的经济学内容和斯特鲁福的著作的批判》里。这一个批判并不是局限在经济学的范围内，就在哲学的领域里，也对新哲学有许多重要的借鉴；而且因为它是对新康德主义的最初的批判，所以更值得说一说。

在这批判里，伊里奇主要地是批判了客观主义，而提出了理论的党派性和认识与实践的不可分性的主张。

客观主义是康德主义的总的特征。在康德哲学里，认识主观是“先验的意识”（即超于生活经验之上的生来的意识），要把握“先验的意识”，获得正确的认识，必须脱离了生活经验中的利害

和爱憎的感情，超然在社会的利害之上，否则就只有歪曲的认识，这就是不偏不当、“超阶层”、“超历史”的客观主义新康德主义的立场。柏因斯坦把应用科学（对于实践有用的）和纯粹科学分开，认为后者有理论的优越性，斯特鲁福的客观主义也正是这一种离开实践的、离开现实利害的、离开了斗争着的社会阶层的、超然的“纯粹科学”罢了。

斯特鲁福论到俄国资本主义发展时，只提到“一般”资本主义，只提到社会发展的“一般”必然性，至于在这社会过程里阶层关系是如何变动，各阶层是有着怎样的作用，什么阶层推动社会前进，却一点也没有说明。他虽然说到历史过程的必然性，然而不能够指出谁是这必然性的保证者、推进者，因此也就不能彻底地站在辩护者的见地上来证明这必然性。辩证法唯物论者的见地却和这不同："唯物论者要剔抉出阶层的矛盾，更由此来规定自己的见地。客观主义者只说到‘不能克服的历史倾向’。唯物论者却说到那‘管理着’所有经济形态，而把别一阶层的某种抵抗形态制造出来的阶层，这样，唯物论者在一方面是比客观主义者更彻底的。他是更深刻、更完全地贯彻了自己的客观主义，他不以过程的必然性的指示为止境，而要阐明什么样的社会经济构成是这过程的内容，什么样的阶层规定着这必然性。……在另一方面，唯物论是包含着党派性的，在评价一切事件的时候，它是率直而且公然地站在一定的社会集团的见地上。”

我们说过马恩两人在批判费尔巴哈等的直观唯物论时，曾指出认识发展上的实践的作用，即所谓“人的感性的、对象的活动”。伊里奇的哲学的党派性的见解，正是马恩两人的这种思想的发展和具体化。新哲学是把认识的科学性和实践性、真理性和阶层性（或党派性）等辩证法地统一了，它不仅是单纯的客观主义

的科学的真理，也是主体的实践行动的真理。这样的党派性的见解，在卡尔的《黑格尔法律哲学批判序》说里已经有了萌芽，而在伊里奇这里，才以最明白的光辉把它发扬了出来的。伊里奇在这一方面的发扬光大，在时代的意义上是很重大的，因为当时的卡尔主义者（第二国际的理论家们）都向新康德主义让步，使实践的唯物论退后，成为直观的唯物论，也就是把理论和实践分离，使卡尔的理论变成空洞的学究的公式，而不能够担负起战斗的学说的任务来。伊里奇的党派性的见解，就是针对着这样的情势而发的。

第二国际的代表的理论家考茨基就是主张要建设超越阶层利害的"纯粹科学"的，甚至于普列哈诺夫对柏因斯坦论争的时候也在这一点让步了，他说："严密地讲，'党派的科学'是不可能的。但遗憾的是，以党的精神及阶层的自我主义贯串着的'学者'却极有存在的可能。"只有伊里奇始终一贯地为哲学及一般理论的党派性而斗争，他指出所谓无党派性实际上正是资产阶层的党派性的粉饰形态，在这样的社会里不会有"公平无私"、"不偏不党"的科学。在《唯物论和经验批判论》的结末他说："卡尔和恩格斯在哲学上彻头彻尾就是党派的。"因此不会被观念论和折衷主义所引诱，而那些被囚在"不偏不党"的观念里，不能把握到理论的党派性的人，才容易对别阶层的理论让步，才会企图种种理论的折衷。

所谓理论的党派性，并不是指相对主义的意味。相对主义以为认识都是和人的主观相对的，在你以为是真的，在我也可以成为假，没有客观的科学标准。但党派性的见解却主张：认识虽然受党派的规制，但在这规制之下仍反映着客观的实在，只要这认识主观的阶层和党派在历史上是有进步的变革的作用，他就能将

人类认识的真理性推进一步。这样，阶层的规制和认识的科学性是辩证法地统一着的。在这样的意味上，代表最前进阶层的新哲学和它的一般理论，就有着最进步的客观真理性。而那把理论和实践分离开来的第二国际理论家的见解，反而不能够获得最客观的真理。

三、对马赫主义的斗争

马赫主义是和新康德主义并行的最大的哲学潮流，在1905年革命后的反动时代，这哲学潮流的影响尤其广大，它侵入了卡尔主义的阵营里，使卡尔主义的阵营走向歪曲、腐化的道路上，和观念论、宗教的神秘主义等妥协起来。哲学上的这种趋势，和当时的社会政治情势是有着密切的关联的。革命失败后，劳动运动内部就发生了两种相反对的主张和倾向。少数主义者主张一切不合法的地下运动完全清算了，专从公开的合法方面去做（如参加到沙皇政治的议会里去活动），这叫做“清算派”（只有普列哈诺夫虽然是少数派，但却反对清算主义）。另一派人认为公开的合法运动完全不值得做，主张把议会里的社会民主党（当时俄国劳动阶层的党）员都召回来，或者向政府致最后通牒以决定自己的去留，这叫做“召回派”和最后通牒派。只有伊里奇仍主张要利用一切可能的活动方式，不论是合法的和不合法的，不论是议会里的和地下的，只要有一点可能，都得要加以利用，以促进广泛的大众的结合。伊里奇和上面两种过左和过右的倾向斗争，始终走着最切实的道路。

劳动运动内部的这种混乱，也就引起了世界观上的分歧。不正确的派别在实践上不能把握着一切可能的运动条件，在世界观上也表现着浮动的倾向，这成了一种悲观的、宗教的神秘情绪。最

后通牒派的代表者蒲格达诺夫、卢那查尔斯基等，就提倡一种创神主义，把社会主义和宗教结合起来。所谓创神主义，即主张劳动阶层是神的创造者，而这神按卢那查尔斯基的话，“就是人类，全体的新社会主义人类”，“未来的人类”。“科学的社会主义，是一切宗教中最宗教的东西、真的民主主义者，是最深刻的宗教人。”而这种宗教倾向，就是以马赫主义（以蒲格达诺夫为最大代表）这一种观念论为基础的。

马赫主义在这时期的影响是最大的，它是当时新哲学的最主要的危险，和这种危险倾向的斗争，就成了伊里奇哲学活动的最主要的任务了。1909年出版的《唯物论与经验批判论》就是以马赫主义（即经验批判论）为对象的划时代的大著。但他对于这问题的注意，是很早以前就开始了的。在西伯利亚被流放的时候，他已经读了蒲格达诺夫的《对于自然的历史见解的根本要素》，1904年和波格丹诺夫认识，又得蒲格达诺夫赠送了一本《经验一元论》，读过以后，马上就写了一封信去指摘他的哲学上的错误。同时还怂恿普列哈诺夫的学生阿克赛洛特写了一篇蒲格达诺夫的批判论文《修正主义的新变种》。1906年他读了《经验一元论》之后，又写了一篇很长的稿子《一个平凡的卡尔主义者关于哲学的备忘录》寄给著者。这样，伊里奇是自始至终没有和蒲格达诺夫妥协过的。后来写《唯物论和经验批判论》，不过是他对马赫主义长期注意后的全面的宣战罢了。

蒲格达诺夫的哲学一直到1917年10月革命后还有影响，布哈林的机械论，就是在他们影响之下形成的。后来机械论被清算以后，他们的影响才算消灭了。这也就可以看出马赫主义时代的作用，和马赫主义的斗争实在是哲学的伊里奇阶段上的一件大事。我们现在就要研究一下在这一方面的大著《唯物论与经济批判论》，看它是怎样击破马赫主义的学说，怎样发展了辩证法的唯物论。

四、唯物论与经验批判论

a. 马赫主义的内容

《唯物论与经验批判论》是站在新哲学立场上来批判马赫主义的巨著，同时也是把恩格斯以后的自然科学的重要成果总括了的唯物论哲学的巨著。它的意义不单只是在打击了劳动运动内部的动摇的思想的倾向，即理论上也是有着极丰富的贡献的。在这里，我们先要说明一下马赫主义的内容，然后再谈伊里奇对于它的批判，以及由这批判收获到的新哲学的发展。马赫主义的根本思想在《唯物论与经验批判论》上总括为如下的几点：

“（1）主张一切存在的东西都是感觉。

（2）感觉被称为要素。

（3）要素又分为物理的和心理的两种；后者依存于人的神经及（一般地）人的有机体，前者没有依据。

（4）主张物理要素的关联和心理要素的关联都不是个别地存在着的。两者只存在在一起。

（5）要把这些关联之一加以舍象，是仅只暂时能够做到。

（6）主张‘新的’理论是免除了‘片面性’的。”

马赫以为“要素”本身不是物理的，也不是心理的，要素所以有物理和心理的不同，是由于它的结合方法的差异；这样，他以为用要素来说明一切，就可以克服了唯物论和观念论的“片面性”，而把握着非物非心的“中立的”要素。其实，他的要素不外就是感觉，因此他的哲学也不外是勃克莱（主张“存在即是被知觉”）一流的主观观念论。马赫承认为我们的认识是从感觉开始，同时又使感觉和它的原因——外界的刺激物，也就是客观实在——隔开，把它绝对化，把它看做终极的要素。实际上也就是抛

弃和否定了外界的存在，把我们普通认为外界客观的东西当做了感觉的复合体，当做存在于意识中的东西。这样世界就只剩下了人的意识和主观了，伊里奇说马赫主义是勃克莱一流的主观主义，正是指的这样一种东西。

蒲格达诺夫的《经验一元论》也和马赫主义同样，固执着"要素"（即感觉）是一切的基础的主张。他认为先有单纯的"要素"，其次就是"人们的心理经验"，再从这心理经验中抽出"人们的物理经验"，最后才从这里发生意识。因此"物理世界"并不是独立存在于我们之外的，"物理世界是在社会上被同意、在社会上被调和，一句话在社会上被组织了的经验"（《唯物论与经验批判论》）。这样，独立于人类之外的客观真理就没有了，真理都仅只是社会上多数人的意见的一致罢了。从这样的见地看来，社会的存在和社会的意识是同一的，社会上就只有观念、意识、"要素"，没有客观事物的存在了。

b. 反映论和真理论

要对这样的观念论的反动做彻底斗争，并不单只是暴露了他们自己的矛盾，指出他们所谓"中立的"、免除了"片面性"的"新"的理论结合仍不过是客观论就算够了的，我们还需要更详细更积极地展开唯物论的主张，要在坚定的唯物论立场上来处理物质和精神、存在和思维、客观和主观等哲学的根本问题。伊里奇就在这样的任务前写了他的《唯物论与经验批判论》的，他针对着观念论的"从思想及感觉走向事物"的见解，展开了唯物论的"从事物到感觉和思想"的真理。这展开的最重要的一点，就是对于认识论的反映论的彻底的阐明。他确定这独立于人的意识之外的物质世界的存在，主张感觉只是高度地发展了的物质的一个特质，强调了"意识全部是反映着存在"的反映论。这反映论是克服马

赫主义和观念论的最有力的理论。普列哈诺夫就因为不能坚定地把握住反映论的立场，因此地就不能彻底地贯彻唯物论。普列哈诺夫的认识论就是所谓的“象形文字论”。他主张认识只是存在的记号或象形文字，这就是说，意识并不是反映着客观存在，而单只是存在的记号，这样一来，存在和意识就被隔开了，人类的认识是不能直接达到存在本身，然只能把握到一个记号了，更进一步说，存在是不可知的了。这和康德主义的“物自体”不可知论竟有了共通点，存在本身既不可知，那我们所认识到的世界都只剩下记号、感觉、现象、象形文字之类的东西了。这样的见解，不是不但没有唯物论，反而陷入马赫主义的陷阱了吗？要克服观念论，反映论的主张是绝对必要的。

但彻底的反映论一定是辩证法的反映论。旧唯物论也主张认识反映外物的，但“旧唯物论的缺陷，就是不能在反映论、在认识的过程和发展上应用辩证法”，伊里奇在《关于辩证法的问题》里这样说：旧唯物论都是纯客观主义的，直观的唯物论，不能从主体的实践上正确地辩证法地去把握认识的发展，因此，在自然认识的飞跃发展的时代，在自然科学突飞猛进时代，它就现出了破绽，自然科学的唯物论者以及一般形而上学唯物论者都不能固持自己的主张，而投身到马赫主义的怀抱里去了。

辩证法的反映论，是在马恩两人手里就已经确立了基础了。他们在伊里奇以前，就主张实践是认识的源泉和它的真理性的规准，他们也提到认识的相对真理性（客观的绝对真理的近似的反映）。伊里奇的功绩是在于根据恩格斯以后的科学成果，并且在和不可知论观念论等的斗争中，详细地、具体地、全面地把反映论发展起来。在《唯物论与经验批判论》里，对于反映论，他有了“三个重要的认识论的结论”：

“(1) 物质是离我们的意识而独立，离我们的感觉而独立，在我们的外部存在着的。

(2) 现象和物自体中间，没有，也不会有什么决定的原理上的差异，差异的只是已被认识和未被认识的一点。关于两者的特殊境界的哲学考察——如认为物自体是在现象的‘彼岸’(康德)……都是空虚的梦呓，都是昏乱、欺骗、虚构。

(3) 在认识论里，也就像在其他一切科学领域里一样，是要给以辩证法的考察的，即不是要把我们的认识假定作完成的不变的东西，而是要尝味怎样从无知识到知识，怎样从不完全的不正确的知识到较完全的、较正确的知识。”

这里告诉我们，我们的认识反映客观实在，并不是一次就完结了的，认识是一个过程，从无知识到知识，从不完全的知识到更完全的知识。所谓物自体，并不是永远不可知的，在认识的进展中，“物自体”也会变成“为我们的物”，像“现象”一样地走近我们的认识领域里，我们从前不知电学，电学在从前是“物自体”，然而科学的发展使我们知道它了，使它成为“为我们的物”了。这样科学和实践的发展，是可以加深我们的认识的。

在这里，我们可以说一说相对真理和绝对真理的关系。反映论在这里，是辩证地把握着这真理的两重性的：“在反驳不可知的这一方面，它提出实践可以保证我们能够认识外物的理论，认识通过了实践的保证，就能反映客观的真理，就这一点来说，我们的知识是有绝对性的，是绝对能反映客观真理的一部分的。但同时，我们的认识决不会一次就完全了结，它是不断地向前进发展，不断地增加它的完全性和深刻性，就这一点来说，它是有相对性的。”实践的规准所给我们的真理就是这样的一种真理，《唯物论与经验批判论》上这样说：“这规准，在不许人的知识转化为‘绝对

者'这种程度上，它是'不确定的'，但同时，在对观念论及不可知论的一切变种作毫无容赦的斗争这一种程度上，它是确定的。""确定"和"不确定"的统一，就形成了绝对真理和相对真理的辩证法的统一。

伊里奇的真理论是针对着马赫主义的相对论而提出来的。马赫主义认为，人的知识不过是"要素"的结合，结合的方式不同，就产生不同的真理，因此真理是相对的，没有客观的标准。这在前面已说过了。反映论也承认每一个时代的真理都有相对的限界，因为真理是发展的。但在这相对的限界里，却包含着绝对的客观真理的要素，伊里奇用画像的比喻很巧妙地说明道："画像的轮廓，是受着历史的规制的，但那画像是反映着客观存在的模特儿，这一些却是没有规制的……一句话，一切意识形态虽然受着历史的规制，但一切科学的意识形态（和宗教的意识形态不同）都照应着客观的真理，绝对的自然，这一点却是无规制的。"人类所能把握的真理都有历史的界限，这是相对的，但在这历史的限界之下所把握的真理都是客观存在的反映，这一点却有着它的绝对性。真理论是这历史的被规制性和客观妥当性的矛盾的统一，正因为是这样的一个矛盾的统一，所以真理才不断地向上发展，不断地深化。矛盾是发展的动力，这在真理问题上也是一样的。

总之唯物辩证法的认识论，是包含着相对论的要素的，但并不能绝对把它还原成相对论，如果把相对论的要素夸大，就会成为"怀疑论、不可知论、诡辩论、主观主义"等去了。真理的相对性是认识发展的一个契机，但真理的本身是不断地迫近着客观的绝对真理的，"人的思维，在本性上，是能够，而且正在把从相对真理的总和所产生的绝对真理给与我们的。科学发展的一切阶段，都把造成绝对真理这一种总合的新的颗粒增加起来。"明白这

一点，我们就不会固执着认识上的一个相对的契机，而陷入不可知论和主观主义的泥沼里去了。

c. **空间时间因果性物质**

已经说过，人的认识是矛盾的统一，认识发展的推动力，就是绝对的客观真理和相对真理的矛盾（我们的认识虽然反映着客观真理，但这反映又是相对的，它包含着许多不能与客观真理一致的误谬契机）。这矛盾是通过实践而不断地被暴露被解决，又不断地再生产出来，认识就是这样被推动着向前发展。伊里奇根据着这样的认识论的见地，来处理时间和空间、因果性和物质等等的问题，我们对于这些东西的认识，也是历史的可变的、相对的，我们的相对的认识和这些东西的客观的绝对的存在就是一个矛盾的统一，伊里奇就是指示我们用辩证法来把握这矛盾的统一的。

他认为"世界上除了运动的物质以外没有其他东西，而运动的物质又除了在空间时间之外不能够运动。"由这里，他又更进一步主张说："人类关于时间空间的表象是相对的，但绝对的真理就是从这些相对的表象生成。这些相对的表象发展着，向着绝对真理的方向前进，向它接近着。人类的关于空间和时间的表象的可变性，不会颠覆了空间和时间的客观实在，就好像关于物质构造及运动形态的科学知识的可变性不会颠覆了外界的客观实在一样。"这是表示认识的相对性（可变性）不会妨害绝对的客观真理的反映。关于因果性也是一样，"原因和结果这一种人类的概念，常常是把自然现象的客观关系相当地单纯化了的东西，常只是近似地反映着它，而把一个惟一的世界过程的某些侧面人为地孤立起来。"因果关系所反映的是客观世界的关系，同时又只是依着历史的规制而在某一侧面上单纯地反映出来的关系，这也是相对的和绝对的矛盾的统一，再说到物质，伊里奇认为在哲学上所指的

"物质的惟一的'性质',是客观的实在,是在我们的意识之外的存在",但我们对于物质的具体的表象,我们的关于物质构造的物理学理论,是跟着科学的发展而变动、而深化的。这里就有着哲学上的物质科学上的物质的对立的统一的理解。

这样,关于时间空间、因果性、物质等的上述的见解,正是绝对真理和相对真理在特殊场合的应用。伊里奇在这一方面的发挥,对于观念论的批判的唯物论的拥护是有着很重要的贡献的。因为马赫主义的观念论对于空间时间、因果性、物质等概念,就是片面地夸大了它的相对性和可变性,而否定了他们的客观绝对的存在;而康德主义的观念论又是把时空、因果、物质等看做人类理性中的先天的范畴。这两种观念论都把它们看做了纯粹主观的东西。要反对这种观念而拥护唯物论,就必须把它们的可变的表象和它们的客观实在加以区别,同时又阐明它们的辩证法的关联,使我们知道可变的表象是在发展中反映着客观实在,这样,就不至于把它们的表象和概念看做纯主观的东西了。

d. **自然科学批判及其他**

伊里奇在处理了上面的问题的时候,对于帝国主义时代的物理学的危机问题就给予了解决的关键。实际上,马赫主义就是在恩格斯晚年时代物理学界的危机中产生的。物理学上的数学方法的胜利和物质构造理论的显著的进步(如门德列也夫的元素周期线、元素的崩坏、放射能物质等的发现,电子论的建立等)引起了自然科学界的理论上的混乱,因为科学家素来所习惯的形而上学的思想方法不能适应新发现了。马赫主义就是这混乱的产物。一切物理现象都可以用数学去加以公式化了,于是马赫主义就主张,法则因果性等都只不过是我们为要给"要素"的系列作单纯的记载而便宜设定的"函数关系",这样的"函数关系"就是认识的一

切，“物质是消灭了”，因为物质的表象是变动的，现在的物质观已不是从前的物质观，由于夸大了物质观的变动性，就根本忘记和否认了物质的客观存在。马赫主义就是有着这样一种自然科学的地盘的。

伊里奇指出“物理学的观念论的第一个原因是由于数理的理学发展的结果，使人觉得好像物理现象都可以解消在‘用微积分方程式表示的形式关系里’。”第二个原因就是相对论。“产生‘物理学的’观念论的是另一原因，是相对的原理，即我们的知识的相对性的原理，这原理在旧理论急激崩坏的时代，是以特别的力量逼迫着物理学者的，也就是——在不知道辩证法的时候——不可避免地会引导向观念论去的。”这样，“物理学的”观念论的原因，第一就是忘记了物质，也即是忘记了反映论；第二是认识的相对性原理的片面的固执，对辩证法的无理解。

物理学的发展破坏了旧理论的传统，固执着旧形而上学的科学家不知道怎样处理新发现，于是发生混乱，发生马赫主义的观念论。但这混乱是不知道唯物辩证法才发生的。实际上，科学的进步使科学本身已经自生地向着证辩法唯物论走近了。伊里奇说：“现代物理学已上了产褥，它正在生产辩证法的唯物论。”物质观的变革，就在实际上证明着辩证法唯物论。原子在从前被认为是不可分的，现在却发现会破坏了。然而，“原子能被破坏，它不是最后完尽了的东西，这事实上，就是辩证法唯物论的支柱。”因为物质的变动性和认识的变动正是辩证法唯物论的真理。原子的变动性的发现，证明物的“本质”、“实体”都是相对的，人类对客观的认识深化一步，则“本质”、“实体”也改变一次。“在昨天，这深化只能达到原子，今天却达到原子、电、以太了。”科学上的这种发现，正是证明着辩证法的反映论（即辩证法唯物论的认识

论）的真理啊。

在《唯物论与经验批判论》里，对于反映论的展开还有不可缺的另一环，那就是关于心理的东西和生理的东西的关系，人的认识过程和它的生理基础（即感官及神经系统）的关系，在这书里也常常提到。这些问题在科学上是关于心理科学或神经科学的课题，对于认识论反映论给与科学的生理的根据，这是非常重要的。在最后一章提到的哲学的党派性问题，也同样地是反映论的一个重要侧面。

总之，伊里奇的这一部著作里的最大特征，就是通过当时自然科学状态的分析而具体地全面地展开了的辩证法的反映论，即新哲学的认识论。为什么需要这认识论上的阐明呢？因为观念论和唯物论争论的时候，是要从这一个问题的解决出发的，即认识是从主观产生的吗？还是从物质世界引起来的？这也就是思维和存在的问题，也就是认识的来源问题。要拥护唯物论，首先就得承认认识的来源是“外界的物质世界”。伊里奇的哲学时代任务是要用全力来对付观念的反动（这任务的遂行在马恩时代还没有这样迫切），因此也就不能不全面提起认识论的问题来了。自然，这并不是说《唯物论与经验批判论》没有对旧形而上学的唯物论斗争，相反地，它提出了实践和党派性的理论，正是在这一方面有着意义的。并且，观念论的反动的原因，就是旧形而上学唯物论的无力。战胜了观念论的反动的新哲学，是同时也把形而上学的唯物论扬弃了。

五、马赫主义批判的意义

a. 理论的意义

伊里奇对于马赫主义的批判，使新哲学走上了新的阶段。它

把辩证法应用到认识论上，使认识论和辩证法结合起来，展开了“作为认识论的辩证法”的思想。它从对立统一的辩证法观点，来处理认识论的反映论。伊里奇阶段的新哲学本来有三个基本的特点(虽然这些特点在马恩的学说里已经萌芽了)：即彻底的反映论，作为认识论的辩证法和以矛盾统一法则作为辩证法核心的理解。《唯物论与经验批判论》展开了反映论，完成了前一个特点，另外两个特点，是在伊里奇的《哲学笔记》里更积极地给我们阐明着的，这等以后再说。

伊里奇后来曾回想到马赫主义的批判，在《我们的废绝者》里讲到这批判的国际意义和哲学史的意义说：“社会的及政治的反动时代——革命的丰富教训的‘消化’时代，就是包含哲学在内的基本理论问题被生存着的流派提到第一位地位来的时代，这事并不是偶然的。在俄国思想的先进诸潮流中，没有像法国人结合在18世纪百科全书派里和德国人结合在从康德到黑格尔及费尔巴哈的古典哲学时代里的那种伟大的哲学的传统。正因为这样，哲学的‘论究’在俄国的先进阶层就很必要。而这先进阶层在最近伟大事件的时代里完全成熟起来，能够扮演自己独立的角色以后，这播种很迟的‘论究’就会来临，这也是没有什么奇怪的。由于新物理学提出了许多辩证法唯物论所不能加以‘处理’的新问题，因此这哲学‘论究’是老早就在世界其他各国也有准备了。在这一点上，‘我们的’(借坡特来索夫的话)哲学论争，并不是单只有着特定的俄国的意义的。欧洲供给了哲学思想‘新鲜化’的材料，而落后的俄国在1908—1910年的无可奈何的沉静时代里，就特别‘饥饿一般地’向着这材料飞奔过去。”

这就是说，1905—1906年革命的经验所给予的丰富的教训，需要俄国的卡尔主义来正确地加以“消化”，这使他们在1908—

1910年的“无可奈何的沉静”时代，在劳动运动的沉滞崩坏的时代，来从事哲学的研究，来和不正确的观念斗争，而拥护和展开辩证法的唯物论。观念论的发生是由于两个原因：第一是对于革命实践“丰富的教训”没有能力消化，第二是对于欧洲物理学界的新发现没有能力给与正确的概括和把握。因此，和观念论斗争的以伊里奇为代表的新哲学，就一方面要消化“丰富的教训”，一方面要正确地处理那欧洲物理学界所供给的哲学“新鲜化”的材料，这样来加富了新哲学的内容，使它的理论更展开、更具体化，把它推进到新的阶段上去。

b. **哲学的推进和党派性的理解**

这样，新哲学的向前推进，是和革命的实践经验的正确的“消化”分不开的，新哲学是整个卡尔主义的不可分的构成部分，它是卡尔主义的党派的哲学，它和政治上实践上的正确的把握有着密切的关联；而别的种类的哲学，却必然地和政治上的修正主义及动摇倾向结合着。正因为新哲学是和实践有这样的密切关系，所以它才值得实践的人（如伊里奇）来为它作彻底的论争。在《唯物论与经验批判论》里一贯着的就是这哲学的党派性的观点，就是认为只有辩证法唯物论才是真正卡尔主义的哲学，像蒲格达诺夫那样用另外的哲学来代替它，都是想要歪曲和修正卡尔主义的企图的结果。

和这种态度成为一个对照的，就是考茨基的态度。把宗教看做“私事”、认为和国家政党没有关系的考茨基，在世界观和哲学问题上也抱着自由的态度，完全不理解批判马赫主义的必要和意义。他在当时给一个俄国人写信说：“我不把卡尔主义看做哲学学说，而是看做经验科学，看做特殊的社会观。”因此，这样的卡尔主义，“和马赫主义并不矛盾。我个人看来，马赫和狄慈根的见解

中间没有本质的差异。不过卡尔极接近狄慈根。”在这里，哲学的党派性（卡尔的经济学说及社会主义和新哲学的不可分性）的观念是一点也没有的。不但这样，考茨基自己的著作里就有着马赫主义和康德主义的成分。他把哲学看做中立的“粹纯科学”，和经验科学“如卡尔主义等”对立起来，以为哲学和政治没有什么关联，以为对观念论和马赫主义等的批判在政治社会上没有什么意义，对卡尔主义的推进没有什么作用。因此，伊里奇在《我们的废绝者》这篇论文里才说：“考茨基犯着错误，是无疑的事了。”

普列汉诺夫也写过马赫主义的批判书，如《战争的唯物论》(1908 年)《俄国的所谓宗教探求》等，此外，德波林和阿克赛利洛特也写过一些。但他们都不能够把俄国的马赫主义和卡尔主义者的政治动摇中间所有着的关联揭发出来，不能把这种批判结合在卡尔主义的实践任务上，不能贯彻党派性。也不能够从新的自然科学发现上分析马赫主义发生的根据，不能把握到马赫主义和物理学危机的关联，因此也不能够站在自然科学的新材料的基础上去批判它、克服它。这样，普列汉诺夫虽然也批判马赫主义，也理解到对观念论的反动实行斗争的必要，但他不能够吸收新的革命实践和自然科学的实验的成果，因此，也不能够把新哲学向前推进一步，使它发展和具体化。他仅仅做到在一般理论上暴露了马赫主义的内在的理论矛盾（有时也很富于机智的），说明了观念论的不成立和唯物论的正当性。他在这一点，只是在一个普通唯物论者的立场上说话，而不是特别在辩证法唯物论的立场上来发展理论的。

关于普列汉诺夫的理论的内容等下章再说，他的缺点使他在有的时候竟对马赫主义观念论让步，这也等以后再谈吧。

自 习 问 题

1. 主观主义的错误？
2. 客观主义的错误？
3. 马赫主义是什么？
4. 伊里奇反映论和真理论是怎样的？
5. 时间，空间，因果性，物质的概念应该怎样理解？
6. 批判马赫主义的两点意义？

第五章 新哲学的新阶段

一、作为认识论的辩证法

伊里奇对于辩证法的研究所遗下的最重要的书，是《哲学笔记》。这笔记是他自己阅读哲学书籍时的一些摘要和备忘录，里面所表现着的思想，是有着无比的丰富的内容的。它的最重要的部分是在1914到1916年间写成，它的主要内容，是要站在《唯物论经验批判论》所全面地展开了的新哲学认识论的基础上，来把黑格尔的辩证法加一番唯物论的改造。由于辩证法反映论的彻底的确立而在《唯物论与经验批判论》里推进了一步的新哲学，在《哲学笔记》里又由于辩证法的积极的阐明而附加了更新的内容。《哲学笔记》所给予我们的新内容，第一是作为认识论的辩证法（或论理学，辩证法认识论的同一性）的思想。第二是把矛盾统一法则当做辩证法的核心的思想，《哲学笔记》把这两种思想明确地公式化了，同时联带地也把辩证法的诸要素更详细地加以阐明。

作为认识论的辩证法，是从辩证法的反映论必然地产生出来

的思想。因为辩证法是"关于外界及人类思维的运动的一般法则的科学",因此对于人类思维的运动,也必须用辩证法来加以考察。但人类思维的一般法则，认识的范畴等，据反映论说来，是外界运动的一般法则的反映，是和后者"在实质上同一"的，因此，外界的一般的运动法则的研究，也可以包括在认识论里。认识论可以从认识发展的见地上来考察外界一般的运动法则，研究这法则怎样在人的意识里展开。这样，由于反映论和辩证法的结合，认识论也就成了关于"外界及人类思想的运动的一般法则"的学问，而和辩证法合一了。另一方面，它既然也研究思维的一般法则，所以它和论理学也是合一了。这就是认识论辩证法和论理学的同一性。

更详细地说起来，作为认识论的辩证法，有这样的两点意义：第一，从认识的发展上来研究外界的一般运动法则，研究它怎样作为论理的东西反映在人的认识领域里，它怎样跟着认识的发展而展开；第二，要研究人类认识本身固有的规律性，认识的一般法则虽然和外界运动法则一致，然而在一致中也有特殊性，这也是要研究的。

就第一点来说，要研究客观法则怎样在人类的认识领域里展开，必须根据着科学史和哲学史（因为外界的运动的法则是通过科学史和哲学史的发展过程而在人的认识里展开的），从现代科学的水准和前进实践的见地上来把它加以概括、要约。就像在《自然辩证法》和《资本论》的辩证法里所指示的一样，把科学史概括了的结果，一方面我们可以发现人类的思维是怎样从较单纯的东西的认识发展向较复杂的东西的认识（即发现论理的东西的展开的法则）；另一方面我们还可以发现，思维的这一种发展，论理的东西的这一种展开，和它所反映的客观实在事物的发展是大略一致的。

《资本论》从商品研究开始，而商品也正是资本主义社会的发生的前提，自然科学发展史是从简单的力学物理学到复杂的生理学，而自然界的发展本身也大致是取着这样的路径的。从认识史的要约而得到的论理的东西的总体，同时也就是客观世界发展的略图，也就是它的一般运动法则全图的缩影。但要使这缩影来得正确，就必须尽量地吸收最新科学的成果，依着新的经验和实践的检证。也就是刚才说过的一样，这种概括和要约是要从现代科学的水准的前进实践的见地上来做才行的。

这一种思想，即作为认识论的辩证法或论理学是思维历史及科学史，实践（产业，技术）史的要约、概括。在《哲学笔记》里是到处都被强调着的。“论理学并不是关于思维的外的形式的学问，而是关系‘一切物的、自然的及精神的东西’的发展法则，即全世界的具体内容和它的认识的发展法则的学问。也就是世界的认识历史的总决算、综和、总论。”“黑格尔及卡尔的事业的继续，是需要把人类的思想、科学及技术的历史加以辩证法的建造的。”根据着这样的见解，伊里奇告诉我们：“认识论和辩证法所从而生出的知识领域”是“哲学史以及各个科学的历史，儿童的智的发达史，动物的智的发达史，言语的历史，加上心理学，加上感觉器官的生理学”，简单地说，就是“认识的一般的历史”。在把这“认识的一般的历史”加以概括的时候，还得要应用到现代科学、历史、实践所提出的具体问题的阐明上，才可以给辩证法的诸法则诸范畴得到精密的研磨。这也是伊里奇随时都提到的思想。例如前面已说过的，要把实践的丰富的教训在哲学研究中加以消化的思想，要研究新物理学所提出来的问题的思想，都是他的一贯的主张。而且他不单单是这样主张就完事，还实际地做给我们看了。他自己就是能够根据着现代的实践教训和科学成果将新哲学

加以精练细磨的一位巨匠。

再就第二点来说，作为认识论的辩证法是要研究认识发展本身所固有的特殊规律性。客观世界的运动并不是直接地完全反映在人的意识里，意识反映世界是以人的实践为基础，通过它本身特有的方式和手续而达到的。因此，认识论所要研究的，就不单只是客观实在的运动法则怎样做为论理的东西，而在人的意识里展开的问题，同时也要研究意识本身的特殊的规律性，研究物质怎样达到感觉里，怎样从感觉的认识走向思维的认识，不能把握住这认识运动的特殊性，就不能正确地理解世界运动在认识里的反映，不能理解论理的东西的关联和发展。伊里奇说："不单只从物质到意识的推移，就是从感觉到思考的推移，也是辩证法。"观念论"辩证法的信奉者黑格尔不能够理解从物质到运动和从物质到意识辩证法的推移——特别是对于后者一方面"，不能从辩证法唯物论上来理解物质到意识的推移（即感觉的发生和从感觉到思维的推移），是不可避免地像黑格尔样地陷入"神秘说的误谬"里去的。《唯物论和经验批判论》里全面地展开了辩证法的反映论，不外就是"从物质到意识的辩证法推移"的唯物论的理解。而这种推移的理解，又是特别有着心理学及神经系统生理学等科学的基础的。

在《哲学笔记》里，由于对黑格尔的辩证法的研究，把《唯物论与经验批判论》里展开的反映论更进一步地深化。后者在唯物论的基础上巩固了反映论，前者却从辩证法上把反映论的认识论更具体地详细地阐明了。《哲学笔记》说："认识是人的自然的反映。但这并不是单纯的、直接的、全体的反映，而是一联串的抽象和概念法则等的公式化与形成的过程，这些概念和法则（思维，科学＝"论理的概念"）是把永远运动发展着的自然的普遍规律性有条

件地、近似地抓住了的。这样在现实里是客观地有着三个项目：即（1）自然，（2）人的认识＝人的脑（同样是自然的最高产物）和（3）人的认识里的自然反映的形式。这形式就是概念、法则、范畴等。”这是说认识（即自然的反映）本身有它的特殊形式。其次又说到实践在认识里的重要：“人和人类的实践，是认识的客观性的检证、规准。”再说到认识的运动：“认识是思维向着客观的永远的、无限的接近。人的思想里的自然的反映，是不能‘当作死的东西’，当做‘抽象地’没有运动的东西，当做没有矛盾的东西来理解，而是要在永远的运动过程，矛盾的发生和解决的过程上来理解的。”“真理是过程，人通过实践，从主观的理念，走向客观的真理。”“生命产生了脑，人的脑里反映着自然。人在自己的实践及技术上检证着而且应用着这些反映，而达到客观的真理。”

这一切，都是把《唯物论和经验批判论》上所展开的反映论的内容加以公式化而得到的结果。这告诉我们，作为认识论的辩证法，是包括着反映论，而且要以它为基础的，否则辩证法就不是反映物质运动的法则，就不是唯物论的理论了。

但这还只是关于“从物质到意识”的一方面，《哲学笔记》还提到关于“从感觉到思考”的推移问题；它提出感觉和概念，个别的东西和一般的东西、具体的东西和抽象的东西等等的对立物，并在矛盾统一的法则上来阐明它们的关系，使反映论的内容更加丰富，使它更详细地完成了。伊里奇一方面指出思维和感觉的关系——统一（概念是感觉的综合总合或要约的结果。果物的概念是许多种类感觉上的具体果物的综合），同时又把感觉中的个别的、具体的东西，和思维所反映的一般的、抽象的东西当作对立物，当作在统一中互相矛盾着的东西，来给予辩证法的把握。“一般的东西只有在个别的东西中，只有通过了个别的东西才存在着。所有

个别的东西，都是（某种方式上的）一般的东西。所有一般的东西，都是个别的东西的部分或侧面或本质。所有一般的东西，都只是近似地把握着一切个别的对象，所有个别的东西，都只是不完全地加入在一般的东西里，等等。”

在人的认识过程里，个别和一般是辩证法地互相关联着的。认识的开始是感觉上的具体的个别的东西，再经过抽象的过程，而得到一般的抽象概念、法则、范畴等，像这样，“思维从具体的东西向着抽象的东西上升时，——倘若它是正确的——并不远离真理，而是接近着它”，因为概念、法则等是更正确地、更深刻地反映了事物的本质。但同时要注意，一般的东西所反映只是一部分、侧面或本质，所以，“一般的东西的意义是矛盾的，它是死的，它是不纯、不完全。”“因此我们又要由一般的概念、法则等的无限的总和，在思维里再现出具体的东西。这样，认识过程就是由感觉上的个别的具体东西，到思维中的一般的抽象，再由抽象到思维中的具体事物的再现，从活生生的真实，到抽象的思维，再从这里到实践——像这样，就是真理的认识，客观实在的认识的辩证法的过程。”

二、辩证法的核心和它的诸要素

《哲学笔记》的第二点新内容，就是把矛盾统一法则当做辩证法的核心，伊里奇自己就根据着这一点来处理许多问题，如相对真理和绝对真理，物质和意识，感觉和思维等等。都是在这一个法则上来把握的。《哲学笔记》上说：“本来的意味上的辩证法，就是对象的本质本身上的矛盾的研究”，“辩证法是关于对立物怎样可以同一，而且是在同一——在怎样的条件之下对立是同一而且互相转化——为什么人的知性不能把这些对立物当作死的，凝固的东西，

而要当作活的、有条件的、动的、互相转化的东西来接受，等等的学问。”“简单地可以把辩证法规定作对立统一的学说。这样就可以把握住辩证法的核心，但这需要阐明和展开。”在这里，还有一点更重要的是，在矛盾的统一里，矛盾是绝对的，统一是相对的。“对立物的统一，是有条件的、暂时的、经过的、相对的。互相排击着的对立物的斗争，就像发展和运动是绝对的一样，是绝对的。”

辩证法是“关于发展的最全面的、内容丰富的、深刻的学说，”因为它站在矛盾统一的法则上，把发展理解作对立物的斗争。发展的观点本来有两种，第一种把发展解释作量的增大和减少，这不能解释真正的发展，不能说明质的变化和新旧事物的推移。第二就是从统一中的对立物的分裂和斗争来把握发展，只有这种发展观能够使我们理解事物的“自己运动”，才能够理解“飞跃”、“连续性的中断”、“向反对物的转化”、“旧的东西的消灭和新的事物的发生”。这样，“统一的东西的分裂，和它的矛盾的诸部分的认识，……是辩证法的本质。”是真正的发展观的理论基础。

矛盾统一法则只是辩证法的核心，此外还有许多辩证法的要素也在《哲学笔记》里具体地展开了。它给我们举出下面的十六个要素：

（1）观察的客观性（不是例证，不是枝叶的言论，要事物的本身）。

（2）事物对于其他东西的多样的关系的总体。

（3）事物（以及现象）的发展，它的固有的运动，它的固有的生命。

（4）事物的内在地矛盾着的诸倾向。

（5）作为矛盾的总和及统一的事物（现象等）。

(6) 这些矛盾的斗争，以及展开，诸动向的矛盾性等。

(7) 分析和综合的结合——各个部分的吟味和这些部分的总合，总括。

(8) 各个事物（现象等）的关系，不单只是多样的，而且是一般的、普遍的。各个事物都和各个事物关联着。

(9) 不单只是矛盾的统一，还有各个规定：质、特征、侧面、性质向着各个其他的东西（自己的反对物）的推移。

(10) 新的侧面和关系的发现的无限的过程。

(11) 关于事物、现象、过程等的人的认识，是从现象到本质，从比较不很深的本质到较深的本质的，愈益加深的无限的过程。

(12) 从并存到因果性，从关系和相互依倚的一形态到其他较深的、较一般的形态。

(13)下位阶段的一定特征和性质等在上位阶段里的重现及变化。

(14) 旧的东西的表面上的复归（否定之否定）。

(15) 内容对形式的斗争及其相反情形。形式的放掷，内容的改造。

(16) 量到质的推移及其相反情形。

伊里奇对于辩证法的核心和它的诸要素的把握，并不是单单在书本上学来，在理论上列举一下就完了的。他的这一切的理解，都是从实践中得来，又再应用到实践问题上去，并且不断地和不正确的理论派别作战。新哲学原是在战斗中生长起来的，它不但确立自己，同时要攻破前面的障碍。前节说过的对于主观主义和客观主义的批判，对马赫主义的批判等，都是很好的例子。在矛盾统一法则的确立上有重要意义的斗争，是对诡辩论和折衷主义的批判。矛盾统一法则常常被人歪曲成折衷主义和诡辩论。歪曲

的原因是由于忘却了辩证的第一个要素“观察的客观性”，不从客观的观察上来理解矛盾统一法则，只主观地来处理它，就常常会有两种的不正确的倾向，或是把对立中间的柔软性夸大了，只看见统一而忘了对立的斗争，这就成为折衷主义，或是把对立物的矛盾和互相转化观念化了，忽视了转化和矛盾的物质条件，产生无根据的飞跃理论，这就是诡辩论。布哈林的均衡论和他的政治见解就是折衷主义的。以为资本主义社会可以自然地（不用人的努力）转变成将来的社会的理论，就是一种诡辩论。伊里奇是不断在政治社会的具体问题上和这折衷主义诡辩论等斗争过来的。

矛盾统一的法则反映在人的思想形式上，就表现为概念的屈伸性，即一概念和反对的概念可以同一，可以互相转化。折衷主义和诡辩论的产生的思想上的根据，是由于这屈伸性的不适当的处理，《哲学笔记》上是这样说的：“概念的全面的、普遍的屈伸性，能达到对立物的同一性的屈伸性……这是重要的。主观地被应用了的这屈伸性，就等于诡辩论。客观地被应用了的，即反映着物质过程的全面性和它的统一的屈伸性，就是辩证法，就是世界的永远的发展的正确的反映。”

三、伊里奇和普列汉诺夫

伊里奇和普列汉诺夫的关系和比较，对于新哲学的伊里奇阶段的理解是很重要的。有人以为在哲学上伊里奇只是普列汉诺夫的学生，认为马恩以后国际卡尔主义者间最大的哲学者是普列汉诺夫（在中国，例如胡秋原先生），这就是抹煞了伊里奇阶段的见解。这种见解，在目前，是完全被否定了。不错，普列汉诺夫是俄国卡尔主义的最初的最优秀的启蒙者和宣传家，在19世纪末他有着很大的作用。除了伊里奇，他确是比一切第二国际思想家都

更优秀的哲学者。他除了批判米海洛夫斯基、柏因斯坦、蒲格达诺夫等的著作以外，在唯物论史、空想社会主义、唯物史观、辩证法唯物论等方面遗留下很多的劳绩。伊里奇也说："如果不研究——确是研究——普列汉诺夫在哲学上所遗的一切，就不能是意识的，真正的康敏主义者（Communist）因为它是国际卡尔主义文献中最好的东西。"

但伊里奇所谓的最好的哲学者，只是在作为解说家、企业家的意味上说的。普列汉诺夫并没有使新哲学推进一步，他在理论的积极的钻研上，在把哲学和具体的实践的问题联系着展开来的工作上，是没有能力的，因此，在他的政治方法论上，伊里奇就指出了他的形而上学的公式主义的倾向。同时他也不注意自然科学和哲学问题的关联，自然科学的发展在新哲学前面所提出来的问题，在他的著作里是完全没有讨论到的。"新物理学，或更正确地说，新物理学中的一定的学派，和马赫主义以及其他现代观念论诸变种中间的关联，是不容疑义的。忽视了这关联来吟味马赫主义（像普列汉诺夫所做的那样），是等于在愚弄辩证法唯物论的精神，也就是等于拘执着恩格斯的某些文句而牺牲了恩格斯的方法"。"啊！普列汉诺夫对于这'新潮流'是沉默着，他不知道它。"这就是伊里奇对他的批评。

事实上，理论总是要发展的，不前进，就有落后的危险。对于许多问题，普列汉诺夫确表现出后退的倾向。伊里奇所以要不断地对他加以批评，就是为着这样的原因。我们只要把伊里奇阶段上所发展了的反映论，作为认识论的辩证法，作为辩证法核心的矛盾统一法则等三个契机，拿来和普列汉诺夫的见解比较一下，就很明白了。

和伊里奇的反映论对照着的，是普列汉诺夫的象形文字论。普

列汉诺夫以为认识不能反映事物本身，而只是事物的一种记号，一种象形文字。这是对不可知论的让步，在前面讲《唯物论与经验批判论》一书的时候，我们已经指摘过了。普列汉诺夫在给俄译《费尔巴哈论》的注释里说："我们的感觉，是把现实里所发生的事情报告给我们的一种象形文字。象形文字和它所传达的事件是不相似的。"这样的话，和不可知论是多么一致啊。普列汉诺夫的学生德波林替他辩护，以为象形文字的错误"只能归着在用语上，和问题的本质不相关。"（中国的胡秋原先生也曾有这种见解）这种辩护是不对的。因为他自己很明白地主张主观的认识和客观"不相似"，主张客观里的各种变化和它对于主观的作用的变化（也就是感觉，表象的变化）只有"照应"的关系，而不是反映的关系。

其次是对于马赫主义经验批判论的让步。经验批判论里的经验"要素"，本来是观念的、感觉的要素，把这种要素作为理论基础的哲学，和唯物论是完全不同的。唯物论虽也承认感觉经验是认识的起点，但首先要对于经验给与唯物论的理解，把它当做客观事物的反映，不要当做独立的世界要素。普列汉诺夫却不能站在这样的立场上来批判，他甚至于赞同了经验批判论者对于经验的解释，在给俄译《费尔巴哈论》的序文里说："德国的一个著作家（经验批判论者卡斯达尼安——思奇）指出，在经验批判论里，经验仅只是研究对象，决不是认识手段。照这样说来，那么，经验批判论和唯物论的对置，就失去意味了。"伊里奇在这一点，指出了他"全然是混乱"，说："在经验这一个名词上面，不论是哲学的唯物的方向或观念论的方向，都无疑地可以隐藏住的。"因为经验这东西可以理解作观念论的东西，也可以理解作唯物论的东西。所以，"不论把经验规定作研究对象，或规定作认识手段，在这一点还是得不到任何解决"。问题是在于要给经验以唯物论的理解

(《唯物论与经验批判论》第三章第二节),而普列汉诺夫却不能在这里贯彻唯物论。

普列汉诺夫的让步的原因,一方面也是因为他不了解作为认识论的辩证法。他不能从辩证法上来理解物质和意识、主观和客观、感觉和思维、抽象和具体等等的问题,不能理解客观物质怎样反映于主观意识,感觉怎样达到思维。把物质和感觉形而上学地分隔开来(分隔成事件和象形文字的照应),对于经验和事物的关联也不能给予正确的理解。因此不但无力批判康德主义和马赫主义,反而加以让步了。伊里奇说:"辩证法正是(黑格尔及)卡尔 主义的认识论。对于问题的这'一方面'(这不是问题的'方面',而是问题的本质),其他的卡尔主义者不用说,连普列汉诺夫也不注意。"

这事情,在一方面也是表示普列汉诺夫没有把握住辩证法和它的核心。他没有着重矛盾统一的一方面的重要,所以不能用这核心的真理来理解认识上的问题。伊里奇说:"辩证法的这一方面(即矛盾的统一——思奇),通常总没有被人(例如普列汉诺夫)充分注意到。矛盾的统一被他当做实例的总合,而没有被当做认识的法则(及客观世界的法则)。把矛盾的统一当做实例的结合,是等于退到形而上学的归纳法去了。"因此,普列汉诺夫的观点常常有退到形而上学的旧唯物论去的倾向。"普列汉诺夫批判康德主义及一般不可知论。与其说是站在辩证法唯物论的见地,不如说是站在俗流唯物论的见地。因为他单只是把他们的议论在头脑里加以否认,而不能把这些议论加以纠正。(就像黑格尔纠正康德一样)加以深化,扩张,不能指示所有一切概念的关联和推移"。这就是说,普列汉诺夫不能够从作为认识论的辩证法上批判观念论,他只能就普通一般唯物论所共通的主张来立论,他的立论的中心

只在于解说主观是客观世界的一部分，客观是离我们的意识而独立地存在着，并且为我们所认识的东西。而不能展开人类对客观的认识是怎样发展的理论，不能依据从物质到意识，从感觉到思维的辩证法的发展来反驳马赫主义等的观念论的认识论的根据。伊里奇却相反，他暴露了观念论的认识论上的根据，指出观念论是把认识过程中许多侧面中的一方面加以夸大，固执，绝对化了的结果，例如马赫主义的成立就是由于夸大了人智的一个契机，即相对性的原理。伊里奇所以能这样超过了普列汉诺夫，一方面是由于他能就新物理学的成果来研究，一方面也因为他能从辩证法的核心，即矛盾的统一法则上来理解相对真理和绝对真理的关系的缘故。

这样普列汉诺夫在哲学上的后退的结果，第一就使他接近了旧唯物论，使他和直观的唯物论（如费而巴哈和斯宾诺莎）携手，使他在《卡尔主义的根本问题》里说：“卡尔和恩格斯的斯宝诺莎主义是最新的唯物论。”又说：“卡尔的认识论，是从费尔巴哈的认识论一直线地走出来的。或者可以说，它原来就是费尔巴哈的认识论，不过因了卡尔的天才的订正而更深化罢了。”这样的见解，对于卡尔主义哲学，是多么厉害的曲解啊！这样，普列汉诺夫是不能彻底地拥护新哲学，不能理解哲学的党派性的。对于新康德主义，他最初就没有感觉彻底批判的必要，反而说：“关于新康德主义，可以肯定地说，他们能够不改变自己的哲学见地而承认卡尔主义经济学及历史哲学见解的正确性。”这和伊里奇的态度，又是一个多么显明的对照！

普列汉诺夫后退的第二个结果，是使他对形式论理学让步：“用形式论理学的规则来思维，是辩证法思维的特殊的场合。”他抬高了形式论理学的独立的意义，把辩证法的范围缩小了。

总之，普列汉诺夫在大体上是一个辩证法唯物论者，而且是在马恩以后除伊里奇以外的最优秀的新哲学者。他对于观念论等不正确的哲学的批判及对唯物论的拥护，都有很大的功绩。但因为不能根据前进的实践经验及物理学上的新发现来推进新哲学，不能彻底地对付许多新出现的问题。在哲学上实际就表现了许多后退的倾向。马恩以后把新哲学发展到一个新阶段的人，并不是普列汉诺夫，而是伊里奇。

四、新哲学的任务

读过这一本小册子以后，聪明的读者一定了解新哲学是战斗的实践的哲学，而不是书房里的理论的游戏。它和整个的卡尔主义分不开，也就是和实践分不开。它不断地吸收了自然科学上的最新成果，消化了每一个时代的丰富的革命经验，而建立自己，发展自己。新哲学是发展的哲学，它主张一切事物都是在斗争中，矛盾中向前发展，同时它的本身也是在斗争（和形而上学唯物论，观念论两条线上的斗争）中发展起来的。伊里奇告诉我们：运动、发展是新哲学中的绝对的要素，忘记了发展，就是忘记了新哲学，因此，凡是不能根据历史的实践的新任务来推进，展开和充实新哲学内容的人，凡是把新哲学当做停滞了的死的公式，当做纯理论，纯逻辑来研究的人，即使以新唯物论自命，也要在许多问题上表现着后退的倾向。普列汉诺夫就因为不能吸收实践经验和自然科学成果的缘故，就因为不能把新哲学适用于新的时代阶段的缘故，哲学上发生了新的问题，不能从新的事实，根据上去加以击破，因此不但不能把新哲学推进，反而在种种问题上后退了。

新哲学和自然科学以及实践有这样不可分的关系，原因就在于它不但是研究客观世界及思维的一般发展法则的学问，同时它

也要作为我们的行动和思想的方法论。作为行动和思想方法论的哲学,它本身必然要依着行动和思想的发展中所遇到的新事实,而不断地采取新的表现方式(并不是放弃了根本原则)。形而上学的方法论用死的公式来限制人的行动和思想,完全不顾实际的情形怎样,因此常常陷入错误。一个新哲学者如果不能根据客观世界的新形式来推进他的方法,结果就会自然地失去了辩证法的真精神,而陷入形而上学的公式主义。如果只以引用过去新哲学建立者和发展者的文句为能事,而不能根据新的事实给新哲学展开新的内容,那至多只能成为一个考证者,而不是真正的新哲学者。目前一位伟大的政治家说:“世界上有两种卡尔主义者,一种是引用的卡尔主义者,一种是真正的卡尔主义者。”单就哲学方面来说,也是一样的,引用的新哲学,并不是真正的新哲学者。我们中国就有着自以为颇懂得卡尔等的“文献”的作者,他拼命地想在那文献里提练出纯理论的“逻辑”公式来。然而经过这一提练的结果,新哲学的现实的物质的内容都全被丢弃了,不但对于今日的现实的实践发展没有丝毫联系,甚至于把新哲学建立者建立学说时的特有意义也忘却掉;以为卡尔等的辩证法“公式”是在黑格尔的哲学里已经现成了的。卡尔等不过是把这简单地接过来“应用”就完事了。“卡尔等是辩证法的应用者,而创始者则是黑格尔。”这就是我们“物质论者”对卡尔态度!然而这是又一次地证明!凡是不能依据新的现实来推前新哲学的,都必然要在种种问题上表现后退的倾向。不发展就是后退,真正的停止是没有的。

新哲学在中国的具体应用,是目前一个很切近的问题。正确的应用,无疑可以作为民族救亡的指针。然而我们在这方面所做的工作,是非常不够的。由于政治社会情形的飞速的转变,使中国在短短的十多年间,发生了几度的巨大的波动和改变。实践的

发展太快了，思想的准备表现出难以追及的情势。新哲学到了现在，在中国还只做到介绍、阐明和启蒙的地步，至于具体的应用，展开虽然有不少的人努力在做，然而还没有很好成就。思想的不成熟，把握的不准确，不能适应太快的客观情势。一年来政治上的激变，使得许多前进的人们感到惶惑和苦闷。这也就是由于不知道怎样把新哲学活用于新的现实的缘故。

现实的要求逼着我们去思索、去反省，我们又用思想和反省的结果去指导行动，去满足现实的要求。一种实践的新任务是由客观事实条件促成的，实践的任务又要正确思想的指引才能够完成。政治社会的激变虽然赶上我们的前面，然而单靠它本身的变动是不会完成它的任务的。如果我们的思想方法不能追上前去，让广大的人们停留在苦闷惶惑的深渊里，那么客观现实提起的实践问题就无法得到最后的解决。因为实践究竟是人的实践，历史中的行动者始终是人，人不能确定地走他应走的历史的道路时，历史也不会扮演得通的。这样，新哲学的钻研，在我们这激变的时代里者刻不容缓的工作了。

我们现在有着的新哲学的信奉者，都不能充分把握住新哲学的真精神。我们的信奉者多少都带着公式主义的倾向。现在有两种公式主义者：一种是使新哲学完全和现实的绝缘，使它变成书斋里的纯理论公式，使研究者从战斗的队伍中退到逻辑天国里来。一种是表面上装着对于现实非常关切的样子，带着非常前进的外貌，用社会内部斗争的教条来抹煞了当前最重要的救亡任务。

这是左的公式主义。这是不了解内的矛盾和外的冲突的辩证法的关系，不知道：内部矛盾虽然是事物运动的根本动力，然而内的东西和外的东西是可以互相转化的，在一定的发展条件之下，内的东西可以转化为外的东西。不了解这种转化的关系，永远只

看见内的矛盾和斗争。这在表面上虽然好像关心着实践，实际上却完全忽视了实践的现实基础。

这样，新哲学在中国的任务，是很重要很迫切的。它必须和种种公式主义的形而上学斗争，给目前激变中的民族救亡实践行动找出正确的道路。在这样的条件下面来钻研新哲学，一方面可以根据许多新的实践经验来展开新哲学本身的内容，另一方面它可以成为真正指导的实践的哲学，帮着完成中国民族救亡的任务。我们要怎样来在新哲学上做这一番工作呢？这不是本书范围内的问题，也不是马上可以解决的问题。我们现在只是把这问题着重提出来，希望研究新哲学的和在救亡运动中工作的朋友们共同努力。

自习问题

1. 作为认识论的辩证法和反映论的关系？
2. 作为认识论的辩证法有哪两点意义？
3. 辩证法的核心是什么？
4. 什么是折衷主义和诡辩论？
5. 普列汉诺夫在哪些地方后退了？
6. 普列汉诺夫后退了的两个结果？
7. 新哲学的任务和它在中国的意义？

后　　记

新哲学是战斗的哲学，是活的指针，不是死的教条和公式。因此，它不像别的哲学那样，在一个哲学者身上就建立起自足的体系，而是跟着人类历史的实践而发展，因着时代的任务而展开的。

形而上学把事物看做不变的、凝固的东西。形而上学的哲学者也企图建立永远静止的、一次完成的体系。这一种缺陷，就是主张辩证法的黑格尔也不能免，以为自己的哲学就是绝对的体系。只有把辩证法放在唯物论基础上的新哲学，能够完全跳出这样的陷阱。它的根本原则虽然被创始者奠定了，然而它的许多侧面契机，却是在承继者出来以后，才得到进一步的具体化和发展的。

在中国，还有许多人不了解这一点意义，想把新哲学当做书斋哲学来研究，拼命地要把它弄成一些贫弱的死的纯理论公式。这一方面是由于不了解新哲学和实践发展的不可分性，一方面也是因为新哲学的钻研还很幼稚，没有能够深深地理解到它的创始者和承继者是怎样把它结合在时代的实践问题上，怎样采取了自然科学的新成果和实践的丰富经验来展开它的内容的各个侧面。因为对于创始者和继承者的工作不能深切了解，也就不能把新哲学适当地应用在自己的时代，不知道怎样站在中国的民族的任务上来做钻研的工作。这是新哲学的书斋化的原因。

这一本书，就是为着要使我们更了解新哲学的任务和应用方法而写的。在这里，我们把创始者和承继者的劳绩大致地清算了一下，并说明他们怎样配合着时代的条件和任务而发展哲学的理论，使我们得到一个模范。单单在理论上文句上研究新哲学是不够的。因为这不是新哲学的真精神。新哲学的真精神，是在于它的极现实的方法，在于它决不脱离现实的人类历史。本书想说明的就在这一点。

但这是极艰难的。以作者的浅学和时间的不充分，要给八十年来新哲学建立和发展的工作做一个正确完满的全部估计，这是谈何容易的事。这本书能够写成，还是靠了日本永田广志的《现代唯物论》里的现成的成果。叙述顺序的骨干，也大致是依照着他的

书做的。所以这书也等于是编译。永田在日本是成就最高的新哲学者，对于新哲学的一切问题的把握也最正确。就是直接把它翻译过来也可以的，但因为要顾到中国读者的理解，要在中国的实践问题上说几句话，并且还有许多我自己的意思要添加补充，所以就另外改写一番。

1937 年 3 月 5 日

“文明”又输入到中国来了

(1937.3)

“文明”输入到阿比西尼亚是一年前的事了。阿比西尼亚所收到的礼物，确也是文明透顶了的！飞机、大炮、炸弹、坦克车、毒瓦斯，哪一种不是现代文明的最尖端的产物呢？于是阿比西尼亚的人民成千成万地死去了，无辜的妇女儿童遭受到残酷的杀戮，村落城市，凡是文明的洗礼所到的地方，都被破坏无遗，阿皇领导着人民起来反抗，抵不住，只好丢下自己的国土逃走了。

这是1936年侵略者的最大杰作，全世界的报上无一处不登载，无一个国家的人民不对这事有深深的注意。“输入文明”是怎样一回事，是谁也明白的。国家的事也好像个人的事一样，“若要人不知，除非己莫为”这一句话都可以适用，要想遮丑是徒劳的事。苏联影片公司的摄影队到战地上去把现实摄成电影，这不过是将大家知道的事情用更形象的方法表现出来罢了，然而拿到中国来演放的时候，就要遭文明输入者的抗议，影戏院要被捣毁，职员被打伤，观众都要被硝强水伤害，要忍受阿母尼亚的臭气！

这是简单的为要遮丑么？不是的，丑是遮不了的，这样的暴行，不过是等于对中国人说：“文明”也要输入到中国来罢了。

是的，“文明”又要输入到中国来了，阿母尼亚和硝强水，不过是小规模的一个演习，推广起来，还是要像对阿比西尼亚一样地用毒瓦斯来干的。因为中国也是半殖民地，中国人要看阿比西尼亚的影片，要同情阿比西尼亚，就证明中国人也要和阿比西尼

亚一样地起来反抗，“文明输出者”在全世界是连带一气的，中国的反抗对象虽然不直接是意大利，然而对付反抗者，他们却是互相帮忙着在干。

是的，文明是输入进来了，但输入的文明是死亡，是破坏，而被破坏的地方和人民里面却因此激起了新的真正的文明的要求，那就是要为生存而抗争。就在“文明”输入到中国来的那一天，阿比西尼亚的总督恰恰就在阿狄斯·阿巴巴地方吃了被侵略的人民的炸弹，这就是新的真正文明存在着的明证。是的，就是已经被征服了的阿比西尼亚、也不曾丝毫抛弃了自己的文明的要求，何况在和平统一救国运动一天天地推进着的中国，侵略者还想狼狈为奸地贯彻他们输入“文明”的把戏吗？

（原载《生活学校》第1期，1937年3月10日；署名，思奇。曾收入《实践与理论》）

赛金花的风波

(1937.3)

好几位朋友都说过，有一种汉奸，因为奉承敌人，往往能保持住一部分地方的暂时的安全，就以为自己是在救国，或者被人当做救国者，实际上只是帮敌人的忙而已。而赛金花正是做了这样的一个事实上的汉奸。

赛金花的剧本里就有她向德国联军总帅瓦德西叩头的一个场面。在南京公演到这里时，观众都大大地愤激起来，认为侮辱国家，把果皮杯碟等掷上去。剧团只好答应修改了剧本再演。

侮辱确是侮辱，但这样的事实，怎可以说它不会有呢？修改了剧本，不过是把一个事实抹煞罢了，八国联军少杀了几个中国人，这也许真是赛金花的功劳，但除此而外她又能做什么？要联军退兵么？那要等到赔款乞和以后才做得到，至于赛金花自己，倒是给联军利用来打通了中国的关系，达到了筹措军饷的目的，这一些才是她的真正功劳！

但我们能怪赛金花么？在全国的王公大臣甚至于太后娘娘也不能不低头乞和的情势之下，要叫一个女子不下跪叩头，单单施点美人计，就想万事如意，这样的事恐怕真只在空想小说里才会有的。就是守土卫国的将军，如果整个国策不定，不能做他抵抗的后援，也有英雄气短而甚至投于人敌人怀抱的危险。何况赛金花是一个简单的女人，她自己所做的事连她自己也不明白是什么意义呢。

不要靠赛金花这样的人来替我们保持部分地方的安全，不要让各地守土的将士孤军独战，要决定全国规模的抗敌政策，然后中国的自由解放才会有希望。——这是很多人早已经说过的话了。

（原载《生活学校》第1期，1937年3月10日；署名：崇基。曾收入《实践与理论》）

新启蒙运动和中国的自觉运动*

(1937.3)

启蒙运动是文化上的自觉运动。文化上的自觉运动和社会政治上的自觉运动是分不开的。后者是前者的基础。文化上的自觉运动的出现，常常预示着一个社会变革运动的酝酿成熟。法国大革命紧跟着法国十八世纪的启蒙运动而爆发出来，中国的五四文化运动可以说是1925—1927年大革命的先声。现在所说的新启蒙运动，是指我们目前所需要的文化运动，所以叫做“新”的，是对五四以前直到满清时代戊戌前后的旧启蒙运动而言。直到现在，似乎还没有普遍地引起人们的注意，也许因为目前的国难实在太紧张了，社会方面的实践工作已经把人们的最大注意力吸收净尽，没有余裕再顾虑到文化问题。然而文化问题也是整个社会问题的一部分，民族敌人侵略中国，在文化方面也是丝毫不放松的。我们又哪能抛弃了文化问题不问？因此，我希望国内的文化人对这问题多注意一下，这一个运动的性质，目标和做的方式，是值得我们广泛地深刻地讨论一番的。

我自己对于这问题，还没有系统的研究，只有一些零碎的意见和感想。为要引起文化界的朋友们的注意和讨论，我想将自己

---

* 艾思奇这篇文章论述了中国启蒙运动和自觉运动的历史，我们删去了提到和引用陈伯达话的地方，只保留艾思奇用自己的观点引申和阐述的文字。

贫弱的意见拿来随便谈谈。文化运动既然是和社会运动分不开的，那么，文化运动的特征，也会和社会运动的性质有着根本的通共点。目前的中国，是在酝酿着一个极广泛的爱国运动，这是谁都知道的。敌人的侵略愈更加紧，爱国运动的潮流就愈更汹涌，从学生群众中间爆发起来的爱国运动，很快地就泛滥到下层民众中间，泛滥到一切有良心的上层社会团体里，即使是勇于内战的军阀，在爱国运动的影响之下，也会拉出抗敌的旗帜，甚至于不能不和敌人真正交战了，目前绥远的抗战，不是一个明证吗？社会运动既然是广泛的爱国运动，那么，文化上的一切新问题的提出，也必然取着爱国主义的形态，我们的新启蒙运动，也必然要与民族解放和国防发生不可分的联系，这是当然的事。

但是，新启蒙运动虽然要采取爱国主义的形态，爱国主义却并不完全是新启蒙运动的特征，就好像爱国运动并不是目前中国社会运动的特征一样。半殖民地的一切反抗运动本来就带着爱国的性质，五四运动以至1925—1927年的大革命是一个爱国的运动，辛亥革命也同样有救国的意义，就是更早的戊戌维新运动和太平天国的起事，也同样包含着救亡的目的。那么，目前的爱国主义运动和过去的同样性质的运动有什么不同呢？

近代中国的自觉运动是分两个阶段发展下来的，第一个阶段是辛亥革命以前，自觉运动的主要对象是满清专制政府。太平天国的运动是以推翻满清政府为目的的“自下而上”的运动，太平运动失败以后的戊戌政变，是以改良满清政府的政治为目的的“自上而下”的运动。最后的辛亥革命又是以推翻专制政府为目的的，然而是成功了。在这个阶段（以专制政府为目的的运动阶段）里，太平运动是哲学上的肯定，戊戌政变是否定，而辛亥革命又是戊戌政变的否定之否定。一个运动是这样经过否定之否定

的过程而完成的。

但这一个阶段的完成，并不是民族自觉运动的完成，只是反满运动的完成，它的结果只是除去了一个最反动的政府。除去了这一个专制政府以后，中国的自觉运动又走上了一个新的阶段。以孙中山先生为代表，中国人民现在是开始意识到自己的民族的整个的使命了。民族、民权、民生的三民主义，虽然是国民党一党的主义，然而三民问题却是半殖民地化后的中国全国人民身上担负着的普遍问题。从太平运动起，不愿做奴隶的中国人就为着这三大问题的解决而战斗起来了。然而在辛亥革命以前，中国人民只是在无意识地在做着这战斗的运动，并没明白整个地意识到自己的全部使命。只有到了辛亥革命，只有到了三民问题提出来时，中国人民才算在运动中看清楚了自己的三个大目标。如果说辛亥以前的自觉运动是在"自在"阶段里的发展，那么，辛亥以后中国人民就走上了"自为"的阶段，从此开始意识到自己的目的，并且追求实现目的的手段了。

这一个"自为"阶段上的发展，也是依着否定之否定的过程走去的。辛亥革命是肯定，1925—1927 年的大革命是否定，目前的爱国运动是否定之否定。辛亥革命在反满的，种族思想的基础上提出了三大问题，然而只达到了问题的提出，没有达到问题的解决。1925—1927 年的革命，在三大政策里找到了问题的解决的手段。但因为革命势力的分裂，没有达到解决的成功。到了现在，又在新的种族思想（反日）和新的"反满"（反对傀儡政府，反对自治独立运动）的基础上，给 1925—1927 年来一个否定之否定，提出了最初的三大问题，并且要成功地解决三大问题。

辛亥革命只达到问题的提出，没有达到问题的解决，所以失败了。问题的解决的关键在什么地方呢？说三大政策就是三大原则（三民主义）的灵魂，是三民问题的解决的根本手段，这是很对的。

但仅仅指出这一点，只能算是主观方面的说明，还没有说明客观的基础，问题的解决，不但是主观方面要有正确的手段或方法，并需要客观方面的物质基础。这基础是什么，那就是人民中的革命的主体，运动中的健全的先锋。

辛亥革命是民主主义性质的，也就是资产阶层性的。倘若有坚强的资产者层做推动的主体，这一个革命应该可以成功。然而这一个主体在中国是太薄弱了，它还是依赖着各地封建军阀势力的帮忙，才算推翻了专制政府。同时也就被封建势力和各帝国主义所利用，形成了一个名义上统一而实际上分裂的半封建国家。问题的提出没有物质的基础作推动力，就是连手段也无从说起的，因为这时是连手段也迁就着各地封建势力了。

1925—1927 年的运动的特征，就在于主体的相当成长。五四文化运动，就是这主体的成长在文化现象中的表现，中国的资产者层在世界大战中间渐渐发育健全起来了，它已经能独立地站立起来，向封建势力进攻。五四文化运动是一个猛烈的反封建文化的运动，千古崇奉的封建的神圣(孔子)竟被人起来推翻了。这是一个典型的启蒙运动，虽然旧启蒙运动在戊戌前后已经开始，但没有这一次那么壁垒鲜明，因为连动的主体自己已鲜明地独立起来了。

跟着资产者层的成长，也成长了中国的劳苦群众，这也是问题的解决的物质基础，而解决的手段——三大政策——也是在有了以上两种的基础之后才建立起来的。

如果从这样的基础上来应用否定之否定的法则，那么辛亥之所以是肯定，就在于它是种族的、反满的、各阶层各派的革命运动，同时也就是和封建势力也联合一致，并且受封建势力的利用而失败的革命运动。五四文化运动和 1925—1927 年大革命之所以是辛亥的否定，是因为它的反封建的性质，是在于它和封建势力

的明白的对立。当然，这种对立在后来是渐渐变为不彻底，甚至于招来了一个大反动时期，然而资产者层及劳苦群众的独立性的表现，阶层派别的比较单纯（只有两派的联合）始终是这一段过程的主要特征。目前我们的爱国运动和文化运动之所以算做否定之否定，又是在哪里呢？这在于它又是要求一个种族的（民族的）统一救国运动。只要是于民族的生存有利益的话，就是对一部分封建势力携手也在所不惜的。它回复辛亥革命的某些特征。

这一个运动当然不是简单的辛亥革命的回复，否定之否定是比肯定更高级的。因为它吸收了“否定”中的发展成果。1925—1927 年成长了的主体，在这时已形成了主要的力量，不像辛亥时那么薄弱。固此，这一个运动里即使联合了一部分封建势力，是不会被封建势力所利用，而是把封建势力引导到有利于民族生存的方面去。

现在的新启蒙运动的特征，也就是在社会运动的这一个特征的基础上产生的。这一个启蒙运动不是五四运动时代的单纯反封建文化的运动，而是要把一切文化应用到有利于民族生存的方面。国难的紧迫，也不容许我们完全推翻什么或建立什么，我们只能随时随地采取一切可用的工具去应付国难。就把“打倒孔家店”去做例子吧。这是五四文化运动的中心口号之一。这一个口号实际上直到现在也还没有完全实现呢，因为孔家店又被民族敌人所利用了。但我们现在有要做的，倒不必是要彻头彻尾地把它打倒，我们要打破的，只是它被敌人利用的一方面，同时也要找出它的好的一方面，使相信这家店子的人觉悟到自己的民族的地位，使它从敌人利用的地位移到有利于我的地位罢了。

（原载《文化粮食》第 1 卷第 1 期，1937 年 3 月 20 日；曾收入《实践与理论》）

哲学与生活*

(1937.4)

相对和绝对

——答半呆君

我们现在把半呆君的这一个问题提出来讨论，不单只是因为它有哲学上的兴趣，而且也想从它里面找出实践上的意义。“这是为什么呢?”有人一定要问说：“相对和绝对，不是两个抽象的哲学名词吗？相对和绝对，绝对和相对，任你说来说去，怕仍只是在空名词里打弯子，实践的意义在哪里，和中国目前所急切要解决的民族解放问题又有什么关系?”

“慢慢地听我们讲罢!”我们要回答他说：“我们所用的一切名词(或概念范畴)，原来都是现实事物的反映，世界上有现实的马，才有马的名词，有资本主义制度，才有资本主义的名词，相对和绝对两个名词，也不是和现实事物离开的，甚至于在民族解放的实践运动中都有联系。是怎样离不开和怎样联系的呢？这篇文章

* 本书系作者的文章汇集，上海读书生活出版社 1937 年 4 月初版，1940 年发行至 5 版。云南人民出版社于 1980 年 6 月又重印了这本书的节本。此书是作者于 1935 年至 1937 年间为《读书生活》等刊写的“读书问答”专辑。这些文章作者汇集出书时未按写作时间排列。我们仍保留原著形式。毛泽东曾阅读过此书，并有《艾著〈哲学与生活〉摘录》(19 页)。

下面会慢慢谈到。现在只先总说一句：人们所以会觉得一讨论到这样的问题就是在抽象词句里打圈子，是因为他们上了旧哲学者的当，因为那些学者忘记了名词和事实的关联，常常把事实抛开，单独地玩名词的把戏。如果我们能够把它从抽象的半空中曳下来，使它立足在现实的土地上，那么，就是实践的人们也需要注意他了。

“名词是在人用，用法不同，也就有不同的意义。学究的哲学者是把名词拼拼凑凑，说些‘相对的绝对’、‘绝对的相对’、‘绝对的绝对’……的呓语。但是我们呢？我们却要处理这些实际问题：战争的不可避免是绝对的么？现阶段的和平运动只有相对的意义么？中国人必须联合抗敌才有出路，这是相对的真理，还是绝对的真理？如果相对真理和绝对真理不能分开，那么两者中间有什么关系？我们要解答这些问题，还要把这些解答应用到更实际的日常生活中去。”



在我们的生活中，常常有绝对主义的鬼魂在作祟，这是我们首先要注意的。思想进步的青年们，谁都相信世界是不断地在变化，社会是不断地在发展，现社会的不良制度，只在现在的阶段才会存在，将来终有一天要消灭的。但这只是一部分进步的人的思想。我们现在还可以遇到许多另外的人，他们还在相信天命，以为世界上的一切，都是有一个最高的主宰在那里安排好了，永远不能改动的，生活的痛苦，也只能怪命运。这就是绝对主义的一种，因为它把世界看做绝对的主宰所玩的绝对不变的把戏，一切事物都是绝对的，依着绝对的秩序安排在那里。这只是就很大的世界观方面来说，如果我们从一些比较小的事情来说起，就更明白绝对主义是怎样有时会支配着我们。

即使是进步的、觉悟的青年，我们也常常看见这样的毛病：他们常常写信来说："我的环境太恶劣了，这样的环境和我不能相容，我必须离开它，到较好的地方去生活，或者请你们把救国团体的关系介绍给我，让我好到里面去痛痛快快地工作。"这样的见解，也正是无意中被一种绝对主义的思想所支配了。虽然这种见解的主人翁是进步的青年，接受了新思想，懂得世界是变动的，懂得中国人现阶段的任务是救亡抗敌，然而他们没有把自己的进步的思想，无遗憾地应用到个人的生活态度上去，**他们对于自己的生活，仍是用固定的、非变动的、绝对的观点去观察**，不错，他们的环境实在黑暗，然而他们忘记了黑暗也可以打破，前进青年的努力，可以使环境变动，他们周围的人是不觉悟的，然而他们忘记了不觉悟的人也会变动，在一定的情形之下，也有走到觉悟的路上去的一天。他们把黑暗固定化了，把不觉悟绝对化了，以为这全没有变好的可能。于是就绝望地叫道："我没有办法了，我的生活环境已经不能容纳我，让我到另外的更光明的天地里去吧！"

我们接到这样的青年们的来信，就不能不回答他们说："你的想法是错了，你以为自己的环境坏，要逃出这黑暗圈，是错误的。逃避**不是生活的正当方法**。因为在目前的社会里，就根本没有一块完全光明的地方，你逃出了自己的环境，仍然要走进一个新的黑暗圈里，逃避也是无用。但你用不着悲观，因为光明是从黑暗中打出来的，不打破黑暗，不会有光明，所以你应该留在自己的环境里，尽可能的实行你进步者的任务——打破黑暗。你不要把黑暗看得太绝对了！"

由这一个实例里，我们可以知道，绝对主义是要反对的，它使我们不肯从眼前现实里去工作，去奋斗，只梦想着另外的光明地方，或者想逃避现实。**绝对主义是和事物的真实情形不符合的**，

因为事物都会变动，黑暗的社会也会发展成光明，不是绝对的黑暗。光明的东西也是从黑暗中孵化出来的，不是天上掉下来的绝对的光明。

要把握新哲学和新社会科学的真确意义，也要反对这绝对主义，否则口里虽然谈新哲学，实际上仍成了观念论者。这个哲学和社会科学的出现，是要我们在现实的黑暗社会中，用种种的方法去促进将来的社会和目的的实现。有些误解这种科学的人，他们把将来的社会看成一个理想，很性急地想马上就在世界上建立起来，而不知道从实现社会里促进它。虽然他们所悬的理想好像和新哲学新科学一致，但实际上他们是太看重理想，而忘记了现实，所以还是一种观念论（一切的观念论大部分都是绝对主义）。我们常听到所谓“左倾幼稚病”的名词就是这一种绝对主义的作祟，因为他们把新社会科学的理想看得太绝对了（即忘记了它是从旧社会中孵化成的）。

事物不是绝对不变，绝对主义是不可信的。那么，我们是不是可以反过来，相信相对主义，主张一切都只是完全相对的么？



我们先要说：我们不能不承认事物都有相对性。因为事物都在变动。我们既然承认自己的黑暗的生活环境终有变好的一天，那我们同时也就不能不承认，黑暗只是在今天存在，只要我们看清楚了社会发展的道路，依着这道路奋斗下去，那么，明天或后天总有发现光明的时候。这就是说，黑暗是有相对性的，是和今天的时间相对的，或者是和我们的不努力相对的，我们不努力一天，黑暗势力就可以延长一天。同时光明也有相对性的，社会的发展虽然有光明的前途，但这前途不会突然自己掉下来，而需要我们去促进，也不是凭空地轻易地就可以由我们建立起来，而是需要

我们在现实社会中为它奋斗、努力，它的出现和我们的努力是相对的。

但我们这样说，并不是就要相信相对主义。事物的相对性是必须承认的，因为事物是不断地变动，没有绝对的永久的存在。但承认了事物的相对性，并不就是要相信相对主义。相对主义为什么不可信？因为它把事物的相对性太夸大了。它使我们这样想："什么都还不是一样，黑暗也好，光明也好，都是相对的，都没有一定的标准，世界上也没有什么真理，因为真理都是相对的，我说是真，别人也会以为是假。生活也是一样，何必努力奋斗呢？将来的光明，也许只是我心里的空想，何必为它白白吃苦？混得一天算一天，这就是过日子的方法。"

相对主义把相对性太夸大了。夸大到使我们不能相信一切，使我们怀疑一切，相对主义就是一种怀疑主义。人们观察事物，怀疑是要的，但弄到怀疑一切，在生活上思想上没有一点东西可把握，只图目前混日子，那就糟了。

这一种相对主义或怀疑主义是有毒的，但在青年人中间，受这种毒的人比较少，青年人因为热情很高，容易被绝对主义作祟，但很少中相对主义的毒。这种毒多半在老年人的身上作用着，或者染着暮气的青年人，也会有这种倾向。他们大抵是受着打击而经不起打击的人，没有向前斗争的勇气，容易和眼前的恶劣势力妥协。因此，右倾的毛病，一部分也就是来自相对主义的。如果说绝对主义是青年病，那么相对主义就是一种老年病或成人病。（当然我们也不能否认有老当益壮，愈老而愈更有锐气的人，所谓老人病不过是一个比喻吧了。）

☆ ☆ ☆ ☆

相对主义把相对性过分夸大，夸大成一种病态的歪曲思想，这

是我们要反对的，在前面已经讲明白了。但我们并不是要完全反对事物的相对性。我们既承认事物的变动性，就不能不承认它的相对性。不过这种相对性和怀疑一切的相对性不同，这种相对性只指出了事物的变动，却不否认这变动中有一定的规律、法则，有一定的来由和前途，所以，虽然并没有把现在的东西看做绝对永久，但也并没有否认了世界发展的一定秩序和旋律。这就是说，它并不像相对主义那样怀疑一切，不相信任何规律。它虽然承认相对性和变动性，同时也没有忘了变动中的一定的东西，有规律的东西，这也就是说，它在相对性中，仍然看出了一种绝对的东西。绝对的东西包含在相对之中，相对主义就看不到这一点，这就是它和相对主义的不同。

譬如说，中国的民众现在都要求全国一致起来抗敌，这样的事，自然是相对的，因为这是在近几年来才最感迫切的需要。在七八年以前，我们自然也要反对帝国主义的侵略的，但那时还没有把全国的怒火集中到一个东亚帝国主义者的身上。在将来呢?这样的事情也会有消灭的一天，因为全国解放的要求，是来源于敌人的加紧的压迫，是和这压迫相对的。如果有一天，帝国主义的敌人失败了，或者因为他们本国的变化，停止了对我们的进攻，我们也自然不会再无缘无故地要把反抗的火焰燃烧在他们身上。抗敌救亡的要求，是会变化的，因此也是有相对性的。

但如果我们把这相对性夸大，说：好了，这样的要求只是暂时的东西，也许明天又不同了，也许后天又再有一个变化。我们即使不必为这样的要求而努力，也没有什么要紧，因为今天的事明天会变得怎样，我们是全不知道，何必白费气力呢？——这就成为怀疑主义了。

这样的夸大，当然是很不对。我们虽然承认，全国一致抗敌

只是民族解放运动的现阶段的要求，在“现阶段”这一点上有它的相对性，但同时我们又不能不说，在现阶段上，用全国一致抗敌来实行民族解放运动是绝对必要的事，除了这一条路以外，在现阶段上，绝对没有第二条路可走。总之，在发展观点上，每一件事物都是有相对性的，但在发展的每一阶段，必有一定的规律，一定的事物的出现，这又是绝对的。相对的东西，总包含着一定的绝对的东西，绝对的东西，是作为相对的东西的每一个必然阶段而表现出来。这就是两者的关系。

说到相对真理和绝对真理的关系，也是一样。真理是不断地发展的，我们决不能一次就把握到世界上一切的真理，我们的真理是一步步地深化，每一个时代，我们所能够把握到的真理，都有一定的限度，在这一点上，它是相对的。但同时，我们每一个时代所把握到的真理，都是以一定的程度把握到了事物的真实性，都能把真理推进了一步，这又是绝对不移的。我们今天所知道的真理，一定比昨天所把握到的更深刻、更进步，这一点是不容我们怀疑的。因此，凡是我们所把握到的真理，都是有着相对的基础（因为它不断地发展），而同时又有着绝对的内容的。

谈得太多了，问题也大致已经解释明白，真理的问题，请读者另外去参考别的哲学书，此地不多讲了。

（原载《读书生活半月刊》第2期，1937年2月16日）

世界观的确立

——答青年平君

世界观的苦闷，在青年学生和知识分子中间是常常有的。在

最苦痛的境地里生活的民众，就不会有世界观的苦闷。因为他们的全副力量都要用来为生活挣扎，“要活”就是他们惟一的思想，惟一的世界观。生活地位较好的知识分子或青年学生就不然，他们除生活之外，还有一点余暇来研究、思索，他们在书本子上，以及从教师的口里，听得了各种各样的世界观，这些世界观都给他们有相当的印象、影响。于是他们就不能不比较、选择，究竟什么才是正确的世界观呢？他们一定要确定，要把握到一种正确的世界观，才能够坚定地向前去生活、奋斗，否则就苦闷、彷徨，不知道走哪一条路好。

最近有一位青年平君的来信，就诉说这一种苦闷。他的苦闷是对于唯物论和唯生论两种世界观不知选择哪一种好。这是目前一般学校里的学生所常感到的。他们一方面从自己的研究中接受了唯物论，知道了唯物论是目前世界上最进步的思想，然而一方面又在学校一部分教师的口中听来了唯生论，也说唯生论是目前最纯粹的世界观。当他们在两者中间不能作一个决定的时候，他们就彷徨了。平君说：“近来唯物论和唯生论在脑中打架，弄得不开交，痛苦极了——什么事情都不高兴去干！唯物论大家都知道，唯生论据主张的人说就是中山先生思想的哲学基础，说是取唯物论和观念论而成，使我们莫名其妙！先生如能公开的答复我们，彼此才算是尽了本分——民族复兴。对于这样的事情弄不清，恐怕就是立足点不稳的缘故吧？”

这确是立足点没有弄稳的缘故。立足点不容易稳定，是知识分子的坏处，然而，如果他们一旦坚定地把握到正确的世界观时，他们所了解的也会变成更深刻更明白，这是他们的优点。他们应该发挥自己的优点，除去自己的弱点，因此，世界观的确立，在他们是很必要的事。

现在我们就给平君做一个答复，希望他能走上坚定的道路：——

先说唯物论吧。唯物论常常被人误解，以为这就等于“惟利是图”主义，以为唯物论者所要的只是吃饭，精神上的安慰，一点也不需要。如果唯物论真是如这样误解的东西，那么，中国目前卖国的汉奸，通通都可以称做唯物论者了。因为他们做汉奸的惟一目的，也不外是做官、拿钱，做走狗的精神痛苦，是满不在乎的。然而这并不是真的唯物论，就是汉奸自己，也不一定肯承认他们是唯物论者。譬如郑孝胥之流，不是还满口讲仁义道德、孔孟王道、精神文明的么？

唯物论（尤其是新唯物论）的主张，并不是要完全抹煞了精神，而只是认为：物质先于精神，物质是精神的基础。譬如说劳苦大众，因为他们的物质生活是等于在死亡线上挣扎，他们的物质生活逼着他们拚命地为生活而挣扎，于是他们精神上、思想上所有着的惟一中心观念，也只是“要活”“要和压迫自己生活的一切势力苦斗”。在北平一带的学生，物质上受民族敌人的压迫太切近了，所以他们精神上的抗敌救亡意识也特别迫切，虽然各地学生也同样知道要抗敌，然而比较起来，情绪的热烈、团结的坚强、行动的不屈不挠，仍是要首推北方。

论到民族复兴或民族解放，唯物论也是把物质的复兴或解放放在第一位。譬如要我们的广大民众讲清洁卫生讲节俭的美德，首先就要有清洁和节俭的物质条件存在才行。穷到四季只有一套衣服，连换洗的也找不到，那哪里还可以谈清洁？穷到连肚子也吃不饱，活命还恐怕来不及，那哪里还用得谈节俭？民族复兴必须在文化上，也就是精神上有复兴的表现，这是当然的，然而必须先使民众在物质生活上有了复兴的希望，至少要在物质基础上有

保障，然后才说得上精神上的复兴。抗敌救亡，收复失地的要求，正是为要获得物质的保障，不然，物质上已被敌人奴役了，精神上还有自由么？

唯物论不是要抹煞精神，不过是要把物质当做第一位，精神当做第二位。但也并不是轻视精神的作用，精神对于物质的反作用，唯物论也是非常重视的。民众在精神上或思想上对于救亡抗敌的觉悟愈更坚决、愈更广泛，那么物质上的实际的救亡运动就会愈更坚强、愈更宏大。不过，精神上的觉悟，是必须以物质的要求为基础的。当民众的生活已经在敌人的威胁之下的时候，如果还有人想要讲精神文明和忍让的王道，那就不会被民众所接受，这样，精神的要求不能不以物质的要求为根据，而唯物论的真理也就在这里了。

这样说时，对于唯生论的问题也就容易解决了，当生活受到威胁的时候，人们自然要努力求得生存，当民族的生存受到敌人的危害时，民族就要以抗敌救亡的手段来争取民族的生存。如果是站在这样的观点上来看，那么唯生论也未尝没有一部分的真理，甚至也有一部分近于唯物论的真理。因为生的要求，正是一种生物或一个民族的物质要求。如果唯生论能把它的这一方面发展出来，使它成为一种抗敌救亡的理论基础，那对于今日的民族救亡运动，就有很大的利益。

但我们要注意的是，不论民族的生存或个人的生存，也首先要以物质的生存为基础。生活没有保障，就要叫民众讲精神道德，是做不到的。讲精神文明的人常推崇孔孟的道德，然而孔孟说出来的话，有时也会使精神文明家失望。譬如孟子说："无恒产而有恒心者，唯士为能。"没有恒产（物质保障）而要想有恒心，不是一般民众做得到的，只有士（做官阶级）才可能做到，因为称为

士的人，即使没有恒产，也可以摇唇鼓舌，以干政治活动来维持生活。在这些地方，可以看出物质的力量，就是大体上主张观念论的孟子也无意中不能不说出唯物论的真理来了。

唯生论如果要贯彻它的真理性，就不能不把物质放在第一位，把精神放在第二位，如果抛开民众物质生活和民族物质生存的保障（如国土的保障），空谈精神生活、礼义廉耻、清洁卫生，那就会看重了精神，骨子里走进了观念论的圈子里。如果又要谈物质的建设，又要谈精神的道德，两者没有正确的关联，不依着物质生活条件的要求来谈精神文化，这就是使物质和精神平行而不相关联，那就是等于物心并重二元论。如果能把"生"的基础放在物质基础上，那就是和唯物论有了共通点。目前的唯生论，实在有着这三种倾向、三种前途。为民族的生存计，为民众的生活计，为真理的胜利计，我们是希望它加强最后的一种倾向，而走向最后的一种前途的，因为前两方面是它的缺点，最后一方面才是它的优点。

这样，平君的头脑里打架的问题，是不难解决的。在目前，我们确定自己的世界观，是要以民族的物质利益为前提，因为我们最受威胁的就是民族的物质生存。对于任何一派的哲学，我们所抱的态度并不是要绝对打倒或绝对拥护，而是要采取它的有用的一面，而是要发展它对民族物质生存有利的一面，清除它的有毒的一面。对我们自己，能够确立唯物的世界观是正确的，因为这样我们才可以彻底地来拥护民族的物质利益，然而对于别人，我们不必勉强他一定来相信唯物论，只要找出他们的好的一面，督促它，提携它。譬如有人说："我们惟一的需要是生活，是生存，"那我们就可以回答他说："是的，但我们尤其要先确立物质的生存，和物质的生活！"这样，我们是不但确立着自己的世界观，而且是在实践上把它活用了。

关于“形式逻辑与辩证逻辑”

——答张友仁、瞿鸣皋君等

一

思奇先生：我是《读书生活》的长期读者，对于先生的哲学讲话，尤其爱读。哲学讲话编成单行本出版后，我又买了一本来再读过一遍。我能够懂一点哲学知识不能不感谢先生，因为平素我对于别的哲学书，总是会感到头痛的。自然，我读了哲学讲话以后，并不会就感到充分的满足，正如《读书与出版》的倩之先生所说，这本书的分量很少，又要用通俗的笔调反复详明地解说一切复杂的哲学问题，自然是不容易透彻发挥的。好在这本书已把基础知识给予了我，我可以从此作进一步的研究了。

前两天听朋友说，《研究与批判》第二卷二期上有好几篇文章，对于《哲学讲话》攻击得很利害。我平素是不看《研究与批判》的，听见了这消息，我就去买了一本来看，因为《哲学讲话》出版以来，我从各方面所听到的大抵都是同情的声音，有时也见过一点批评，那也是善意的指摘，对于全书的意义都是抱着同情态度的，现在却有人来加以攻击，不是值得注意的事吗？

我把《研究与批判》买来一看，才知道它的编者就是叶青，我才恍然明白为什么他们要攻击《哲学讲话》了，因为《读书生活》曾屡次地批判过叶青的错误啊。

但我终于开始读他们的文章了。攻击《哲学讲话》的文章，在那一本书里竟有了三篇，差不多占去了五分之一的篇幅。他们对

于大众所爱读的这部《哲学讲话》，竟是用这样大的火力来进攻，好像一定要把它形容成毫无意义和价值的东西才肯甘心似的。这引起了我一种奇怪的感觉，仿佛闻见了墨索里尼的毒瓦斯的气味一样，我总觉得似乎有点什么恶毒的用意在里面似的。

三篇文章里，态度最坏的是《读哲学讲话以后》一篇，东挑一句，西剔一段，说是艾思奇不懂这样，不懂那样。其余两篇，还比较带一点学术的态度，我不知道先生看见了没有。我觉得先生应该细细地把它看一看，给它一个很好的反攻。

依我的意思，我们应该特别注意叶青的《形式逻辑与辩证逻辑》那一篇。因为这一个问题，是唯物论里的最根本的一个问题。解决了这一个问题时，另外一篇文章里所提出的“内因论与外因论”的问题也就容易解决了。

我自己曾努力地思考了一下，发现叶青在这问题上有几点错误，特为写在下面，请先生来一个详细的指教。

第一，叶青口口声声说他自己没有把形式逻辑和辩证逻辑同等看待，也承认“后者吸收前者，代替前者”。也就是说后者把前者扬弃了，否定了，然而他所理解的扬弃和否定是什么呢？他说扬弃不是简单的抛弃，否定不是简单的否定。这一点似乎是对的，因为扬弃是一方面把消极的东西抛弃了，否定了。一方面又得把积极的东西加以批判和改作，而保留下来，这当然不是简单的抛弃。然而我们要注意的是，叶青说出这句话来，并不表示他有这种正确的理解。他是要把我们引到另一个极端：他把扬弃里的保留，当做了简单的保留，当做无批判的保留。他以为辩证法的扬弃形式论理学，不过是划定一个小范围把它简单地保留起来，并不是批判地包摄在自己的内部。他说：“从前以形式逻辑支配一切研究领域，现在则把它局限在相对的静态中”。这样，我们否定形

式逻辑，只能在它的应用范围上否定，而不能否定它的质了。这不是简单的保留是什么？这不是在本质上承认形式逻辑和辩证法有同等意义了吗？

第二，叶青虽然在口头上承认运动是绝对的，静止是相对的，好像已经没有把静止和运动同等看待了，然而这只是口头上的，实际上他已经把两者同等看待了。他说："运动是静止的积累，静止是运动的停留，两者相生相成，互为规定。"这就是叶青对于运动和静止的关系的理解：运动不过是静止的积累！世界上的运动也会停留，两者是互为规定的！据我所知，静止只是运动的特殊形态，决不是运动的停留，运动也决不是静止的积累，如果简单地只是静止的积累，那才是根本"不成其为运动"，根本把运动解消在静止里了。他说"运动在其时间的经过中不能没有空间的停留"，这表明他根本不懂得用辩证法来理解运动。运动的东西，在空间的任何一点上，都是同时停留而同时又不停留的，这是运动的矛盾的统一，没有这矛盾的统一，单只有停留，是怎样积累也不会成为运动的。叶青在这里明明忘记了用矛盾统一律来理解运动，这可以看出他的真面目是什么？

第三，他说"认识中国经济，显然是静态的研究。因而问题的提出，无疑地是站在形式逻辑的观点上的……"这一点，他明明是对形式论理学让步，好像中国的经济性质问题，定可以用形式逻辑来解决了，这是不会有的事吧。但叶青也说出了很多的理由，粗心的读者总不容易看出他的错误，请你也详细批评一下。……

——张友仁君来信

二

关于《哲学讲话》的批评，有很多读者来信问到。因为批评

是从各方面来的，意见也各式各样，也有同情的，也有不同情的，也有善意的指摘，也有恶意的攻讦。我想另外做一篇文章，做一个总的答复，顺便也来一个自我批评，作为该书第四版的自序。在这里，单单对于张、瞿两君所要求解答的形式逻辑与辩证逻辑的问题来讨论一下。这一方面是因为，正如张君所说，这问题是最根本的问题，另一方面也因为叶青在这问题上是用专文来和我论难，所以我也用专文回答他。

我们也同样从形式逻辑和辩证逻辑的根本定律说起。在形式逻辑的三个定律（同一律、矛盾律和排中律）里最根本的是同一律，其余两个可以说是从同一律引申出来的，所以，为要节省篇幅，我们不妨单举出同一律来说。它的公式是，A 是 A。意思就是说：“一件东西是和它的本身同一的。”

辩证法的公式，据叶青说是“在 A 是 A 之外，同时又主张 A 不是 A”。我们可以说简单点，即：A 是 A，同时又不是 A。这是和形式逻辑的同一律相反的，它的意思就是说：“一件东西是同时和它本身同一，而同时又不同一。”

就在这两个公式里，我们已经可以看出形式逻辑和辩证法的关系来了。即在辩证法，是要同时看出一件东西本身里的同一和不同一。而在形式逻辑，却只看见了“同一”这一面。辩证法不仅只看见这一面，因此它能够把形式逻辑包摄、“吸收”、扬弃；形式逻辑所看不到的，辩证法能够看到，形式逻辑已看见的东西，辩证法不但看见，而且加以改造，加以深化。

以上所说的一切，似乎和叶青并没有什么不同，似乎也是叶青说过的。但是，让我们更具体地来研究一下，就可以知道口口声声说别人“根本不懂辩证法”的叶青，他自己究竟懂得多少？

首先，我们要注意辩证法是怎样“吸收”形式逻辑。辩证法

吸收形式逻辑，是要经过消化，经过改作，溶化成自己的血肉的，不是简单地把它请进自己的房子里来，划给它一个地盘，就以为这是把它高扬了。曲解辩证法的人，常常把“A 是 A，同时又不是 A”机械地拆散成两个形式逻辑的命题，以为只要一方面承认 A 是 A，另一方面又承认 A 不是 A，就算是辩证法了，他们不知道，这两个命题的关系，并不是“一方面”和“另一方面”，而是“同时”，是互相渗透，两个命题是整个的统一，不是机械的结合，所以也不能那样机械地拆散。然而他们把它拆散了，结果就把辩证法理解成折衷主义，在表面上，他们也会摆弄辩证法的言词，承认要“以辩证法为向导来行理论的思维”，而在实质上，他们的辩证法，只是许多形式逻辑命题的折衷的结合。表面上好像是运用辩证法来扬弃形式逻辑，实质上却把辩证法消解在形式逻辑里。

辩证法的扬弃形式逻辑，固然不是单单的抛弃，它是同时把形式逻辑里的积极的东西吸收了的。但这吸收正如张君所说，也并不是单单的保留。而折衷主义却全把我们引到这一个极端。它说：形式逻辑在辩证法里仍有着地盘的，不过范围缩小了一点，在全体上看，是辩证法领导着，“统摄”着，而就一部分看来，仍十足地支配着形式论理学。叶青的辩证法，就是这种折衷主义的曲解的一例。

例如就归纳法和演绎法来说，叶青也承认这两种方法是建立在形式论理学上，并且要给辩证法扬弃了的。“辩证法统摄了演绎法和归纳法”，他说，然而他所谓的统摄，是怎样统摄的呢？“我们也可以在应用中范畴地看待演绎法、归纳法、辩证法，而为它研究过程中之适当的场合”。这意思自然是说，整个的研究虽然是辩证法的，然而在过程中的各个场合，有时就要用归纳法，有时就要用演绎法，这些方法结合起来，就成为整个的辩证法研究过

程。

我们知道，归纳法是要从许多复杂的个别事物中找出它们一般的单纯的共通点，它采取的路径是分析。演绎法是用一般的原理来说明特殊的事物，它的路径和归纳法相反，是综合。归纳法是从特殊到一般，从具体到抽象；演绎法却相反，是从一般到特殊，从抽象到具体。如果照叶青所说：我们“用辩证法于研究，斯演绎法和归纳法就在其中”，而归纳法和演绎法在辩证法的整个研究过程里又是各有适当的场合的，那么，整个的辩证法，就不过是这里一个演绎法，加上那里一个归纳法，这样机械地折衷地结合起来的吧了。

叶青也许会说，就是用辩证法研究事物，也仍是要从许多具体的个别事物开始，走向一般法则的发现，再从一般法则，应用到个别的具体事物上去。在前一段过程，就是归纳法适当的场合，后一段过程则是属于演绎法。其实这是错误的。在辩证法里，从个别到一般的这段过程上，虽然也用到普通归纳法里的观察、比较、分析等方法，然而只是作为一个要素应用它。除非不要辩证法，不然，就在这从个别到一般的上升阶段里，也得要贯彻着辩证法的方法，而不能把归纳法囫囵不化的摆在这里。归纳法在这里只走着分析的路径，只从复杂多样的事物里抽出简单的一面的规定。辩证法在这里却不单只分析，同时也在综合，不单抽出简单的一面的规定，并且要找出**全面的矛盾统一**的规定。再就从一般到个别的研究过程来说，依照叶青的话，那么，这过程应该是属于演绎法的适当的场合，只走着综合的路径，只把一般的法则应用到个别的事物上，综合到个别事物上就行了。其实在这里也得要贯彻辩证法，辩证法在这里不单只是应用法则，不单只要综合，在应用和综合的同时，还要就那个别事物所具有具体条件加

以分析，发现出新的特殊的矛盾动向。这样，不论从个别到一般，或从一般到个别，我们的方法根本都是辩证法的。归纳法和演绎法只各自作为研究过程中的要素而被应用，它不能离开另一要素而独立存在，它虽然并不是简单地被抛弃，但也不是简单地被保留，而是被吸收、被消化、被改作。因为辩证法本身是整个的辩证法，而并不是归纳法和演绎法拼凑成的。

叶青的这种辩证法的曲解在他解释动态和静态的关系上，也可以看出。他虽然在口头上承认运动的绝对性和静止的相对性，而在实质上他已经把运动和静止同等看待："两者相生相成，互为规定。"他全然不懂得绝对是什么意义，相对又是什么意义。正如张君所说，静止只是运动的特殊形态，静止的东西，本质上仍是运动的。譬如事物在量变的过程中，它的性质不变，这时，在性质方面，我们可以说它是相对静止的，然而在量的方面，它始终是在运动。石头在表面上不变不动，然而他的内部仍不断地进行着量变（虽然很缓慢）的过程。封建社会的变化常常很迟滞，但你不能说它没有变化。因为相对的静态根本上仍是动态的一种表现，所以对于相对的静态，我们也仍然要用辩证法去研究，才能够看得很深刻。我们并不是说用形式逻辑研究会全无所得，但形式逻辑只能看见静止的一面，并且会夸大了这一面，而忘记了根本的动态。既然有了辩证法，能够为我们抓着全面（形式逻辑的一面也包摄在内），那我们就不必仍然要用形式论理学来把握它了。像叶青那样，以为相对的静态可以单靠着形式逻辑来完全把握着，以为在这里还应该永远保留形式逻辑的地盘，这不是一个极其庸俗的曲解吗？

我并没有说过扬弃就是简单的抛弃，我对于这问题并没有写过一个"是"字，而叶青却用这一个字来向我栽诬。我不过是说，

辩证法吸收形式论理学，并不是简单的保留，而要加以改作、消化，经过改作和消化而吸收以后，它已成了最高的方法，自然就不能再另外给形式逻辑辟独占的地盘了。如果再给它辟了独立的地盘，不论你口上怎样说，不论你怎样声明自己并没有把形式逻辑和辩证法同等看待，但两下的地盘既是不能互相侵犯的，这在实际上已经是对等的关系，已经是同等看待了，言词是不能长久掩饰铁的事实啊。你说人是浅尝者和曲解者，且先问你对于别人的话深尝了没有，且先问你对于辩证法和折衷主义的分别懂得了没有？

这折衷主义的曲解，在他论到中国经济性质研究的问题时，更是一个很好的暴露。他以为“认识中国经济的性质，显然是静态的研究。因而问题的提出，无疑地是站在形式论理学上的”。叶青的意思，是认为中国社会发展的研究，才是动态的研究，才是辩证法的问题。而“形态、性质、关系等”的研究，却是静态的研究。这是多么显明的折衷！其实，性质、关系等的问题，是发展的问题的起点，没有这起点，也就没有发展，叶青自己也说：“要把经济认识了，才知道中国这个社会在什么进化阶段，需要什么革命。”对于这起点，我们虽然不能把它看做发展的本身，但如果是忠于辩证法的话，我们至少要在里面看出发展的原动力，看出种种具体的矛盾。这也就不是形式逻辑能够把握得到的了。自然，如果你一定要站在形式逻辑上来提起这问题，那当然随你的便，不过这样一来，你就只能看见一面，或者成为公式主义。这就是说，你得要用演绎法，先抱定了一个一般的公式，然后看中国经济是什么性质，然后依着这公式去决定中国的需要，譬如说，封建社会需要资本主义革命，这是一般的公式，你的研究答复说中国的经济是封建经济，于是你就说中国是要资本主义的革命，建立资

本主义社会。这样的演绎，在形式逻辑上自然是很通的，然而中国社会的具体条件，是不是能够依从这公式呢？这你的演绎就管不到了，然而中国社会并不能完全依从你的公式的推演，中国虽然是封建社会，然而它的具体条件并不允许它依然走上西欧式的资本主义革命，也不容许建立起资本主义社会。这一切，都不是形式逻辑的推演法可以看出的，而必得要辩证法来研究才行。忠于辩证法的人，在中国经济的认识上也得要贯彻辩证法，不能在这里又替它划一块地盘，给空洞的公式主义有插足的余地。（叶青所推崇的普列汉诺夫，也正是因为这样而犯了公式主义的错误）

我根本不认识严灵峰，也没有看过他的东西，但如果他认为中国经济性质的问题仅仅能在形式逻辑上提出，那我根本反对他。这问题其实也可以站在辩证法上来提出，只要你忠于辩证法。叶青还在那里批评严灵峰，其实在否定中国经济问题可以用辩证法提出这一点上，他是和严灵峰一致的，他受了严灵峰的影响还不自知，严灵峰这位“中国老师”，实际上是给他自己保留着了！

此外还有零碎的几点要说的：

第一，他说运动是静止的积累，静止是运动的停留，这正如张君所说，不但是把静止和运动折衷地结合，甚至于是把运动解消在静止里？这种理论，两千年前希腊的诡辩论者早已发过了。他们把运动看做空间中的无数停留点的总合，于是就结论说只有无数停留点，而没有运动，这种诡辩论，不料竟在“二十世纪”的叶青嘴里还魂，真令人要“叹观止”了！

第二，“青年是店员”这个命题，在形式逻辑里也常常有，而且非有不可，如果严格地依照同一律，只能说“青年是青年”时，那形式论理学也就根本建立不起来了。我说“青年是店员”里有矛盾，是要指出形式逻辑本身也不能严守同一律。形式论理学者

运用这命题时，当然没有想到里面有着矛盾，因此这命题当然不是矛盾统一律的应用，但我们仍不能否认这一类的命题在本质上已包含着矛盾的统一。伊里奇在《哲学笔记》里也说："就是一个简单的判断，也是矛盾的统一。例如'伊万是人'这一个命题里就有着'特殊等于一般'的意味"。这一点，不知道叶青"懂得"否？

第三，差别的东西，当然不是矛盾，所以笔、墨、椅子之类不是矛盾，但如果是真"懂得"辩证法，"懂得"推移和变化的原理的话，就应该知道差别的东西在一定的条件下也可以转化为矛盾，倘若这两件差别的东西是同时同地在一起而且发生互相排斥的作用的话。譬如店员和作家，这是差别的风马牛不相及的两件东西。但如果一个身为店员的，对于写作很有兴趣，不满于店员的现状生活而努力想成为作家时，这时作家和店员两个东西就在统一体里互相排斥了。你能说这不是矛盾吗？你能说这样一个店员不是感到了生活的矛盾吗？如果你一定死咬着善与恶，男与女等等才算矛盾，其他就不能转化为矛盾，这种形式主义的划分法，和张东荪的划分"相反、矛盾、对待"等等的举动有什么分别？这会是"懂得"辩证法的人的思想吗？

第四，"青年是店员"在形式论理学里只适合于排中律的公式"A 是 A"，这谁不懂。但我的着眼点，是在指出：就是形式逻辑的命题，在根本上也可以找出辩证法的作用，也可以"在动的逻辑的管辖之下"。并不是要给排中律和矛盾统一律分类。"A 是 B 或非 B"的公式，其实已包含着这样矛盾：即，"A 不是 A 而是 B"或"B 可以是 B 也可以是非 B"了，就是黑格尔也早已这样批判过的。但在叶青也许不容易懂。因为他始终只知道用形式逻辑的头脑作死板的分类，而不知道推移和转化啊。

最后，关于外因论和内因论的问题，我得要略说几句，叶青口口声声说艾思奇“排斥外因”、“否定外因”，这完全是瞎说栽诬。我自己已经指出来过：“谈到事物的必然性，若忽视了外因，是不对的，”这是他也举出来了的。我的意思只是：外因虽不可忽视，却不能决定事物的必然性，决定必然性的是内因。在这一点把两者分一个高下。叶青说辩证法必须承认交互作用，所以内因与外因必须有交互作用。然而你可知道说到交互作用，也有机械的交互作用和辩证的交互作用的分别，机械的交互作用是对等的，两方没有高下的，这种交互作用只能形成叶青式的折衷主义，但在辩证法的交互作用里，两方面却有第一义和第二义的分别。在内因和外因的交互作用里，辩证法是要强调内因的第一义的决定的作用。所谓内部作用的原因才算做必然的原因，就是在这种意味上说的。叶青向我发出了几个问题：“机械需要外部的动力，是不是事实，水遇外部的热，则化为汽，是不是事实，生物的进化由于环境，是不是事实”？我当然答复“是”，当不会简单地加以否定。然而承认了这些事实，并不就等于承认外因能决定必然性。若你问：“动力使机械运动，是不是必然的？热使水化为汽，是不是必然的？”我当然也可以说是，然而如果你再问：“那么这种‘必然’的决定者，不正是动力、热等等吗？”那我却可以答一声“否”！为什么可以说“否”？因为，就是叶青自己也不能不承认：“外因必须依靠内因才能成其为外因，若是机械没有能动性，动力就不能成为机械的动力，水没有汽化的性质，热就成为水的热，也不能有汽出的”。

（原载《读书生活》第4卷第2期，1936年5月25日）

关于内因论与外因论

——答韦尚白君

一

思奇先生：读完了四卷二期读书问答里的“关于形式逻辑与辩证逻辑”，使我恍然了悟到很多东西。从这一篇问答里，我才开始明白叶青对于辩证法的理解原来是一种折衷主义的曲解，我才开始明白为什么你和其他许多研究哲学的人们要反驳这一个“新物质论者”，同时我也才明白同是标榜新哲学的人们中，原来也有冒牌货的发卖者，处在购买者地位的我们读者，真不能不小心啊。

这一篇问答使我非常高兴，同时也使我觉得不满足。不是吗？叶青们的刊物上写了三篇文章攻击你们，而你们只写了这么一篇问答去驳他。我们是在等着你们对于他们所提出的每一问题都有一个详尽的批判，而你们只批判了形式逻辑和辩证法这一个问题，固然，这一问题是哲学上最根本的问题，是不能放松的，但“内因论与外因论”的问题难道又不是重要的问题？你们就可以轻描淡写地说几句就算了吗？要知道，你们没有一个很好的解说时，我们的疑团就始终不能打破，虽然由一篇文章类推起来，也可以想象到其余，然而单单的想象，而没有详细知道，那是不够的。

我现在要求你们再把“外因论和内因论”的问题详细解说一下。对于这一问题，你们在四卷二期上完全没有给叶青一点批评，只指出了他对你们诬蔑的一点，替自己辩护了一下就完事。不错，你们也并没有抛弃了外因而单单主张内因，只不过是把内因当做

最根本的东西，决定必然性的东西。叶青却说你们是只看见内因而抛弃了外因，这种诬蔑的批评法，单单就他自己的文章看来，自然觉得好像很能“自圆其说”，而其实却是不顾真理的糊涂批评。

但单单指出他们诬蔑，是不够的，这只是说明了他的批评态度不对，还没有指出他的理论的错误。究竟叶青在“内因论和外因论”这一个问题上，是否也如在“形式逻辑与辩证法”的问题上一样地陷入了折衷主义的错误呢?抑或是还有其他的错误呢?这一点在你们没有加以指摘的时候，我们是看不出来的。那么，你们就能够这样放下去不管了么?

不，你们不指出来，我们不但看不出，并且觉得他好像就没有错误。试举一个例子吧。他在“外因论与内因论”那文章里，自己问道：“在外因论与内因论的统一中，孰为本质?”同时他就答道：“这，我觉得是内因论。事物本身没有内在矛盾，外因无如之何。而且互交作用的杂多，来自一元。所以一元的内在矛盾是发展的原因，外因乃是助力。因此外因论与内因论的统一，乃是以内因论吸收外因论。”从这一段话看来，叶青的意见和你的有什么分别呢?你说：“谈到事物的必然性，若忽视了一切外来原因的影响，是不对的，但事物的内部的原因才算做必然的原因。外部的原因虽然对于这事物常有重要的影响，但始终不能决定这事物的必然性。”叶青所说的“一元的内在矛盾是发展的原因”。和你们所谓“决定必然性的”是内因，两者中间不是全无分别吗?如果你的意思不是受到他的诬蔑而赤裸裸地呈献出来的话，不是和他的意思一样的吗?如果你的意见不错的话，那他的见解又有什么错误呢?

我还要告诉你一件事，在《研究与批判》第一卷八期里，叶

青还有一篇《反读经论中的问题》，也是谈到了内因和外因的问题的。这篇文章是针对着《读书回答》《读经吗读外国书吗》而来。这事好像你还没有注意到。你的《知识的应用》出版后，我才知道这一篇问答也是你写的。那么，这一篇文章我想你也应该看一看，把它合起来做一个总的答复。不知道你以为怎样，我希望你不要随便放过。

——韦尚白上

二

关于内因论和外因论的问题，我们并没有放过的意思。在本刊四卷二期发表《关于形式逻辑和辩证逻辑》的时候，本来就想再做一篇内因论和外因论的文章同时发表。但因为事务繁忙，并且还有别的更重要的文章等待着我们做，所以就暂时放下。这一放下倒也好，因为这使得我们有了接到韦君的来信的机会，使我们从韦君的信里，知道《研究与批判》上还有另一篇文章，可以做我们更好的批判资料。

那一篇文章（指韦君所举的《反读经论中的问题》）确实很可以注意。在那里叶青把他自己的主张暴露得很明白，并且也讲得好像很有理由，理论修养不够的读者，是很容易受骗的。第一，他在那文章里，坚持着他的外烁论，即认为中国的历史发展是全然由于外来的原因。他也承认："一切事物的发展都是合规律的"，"都是由事物的本身内部的原因或内部的矛盾促成的"，他也承认这是一个"最高原则"而且说"最高原则是一般的"。然而转一个弯，他又用"一般之中有特殊"的理由，就主张在"某些国家"的发展问题上可以抛弃了这最高原则，于是乎他已经承认了的"一般的""最高原则"，也就只能适用到欧美先进国家。（也就是几个

特殊的国家）上去，而不能适用到中国来了。其次，他坚持着说中国的发展是“不合规律”的，“欧洲史是合规律的……中国则不然……。”“外烁论”和“不合规律论”，是叶青对中国历史问题的主张。至于他的理由，当然很冠冕堂皇。他引用了1848年《宣言》上的话，证明他的外烁论和“不合规律”论是现代社会科学的创始者也赞同的，那宣言上的一段话是：

“（欧洲）市民以生产工具和交通方法的迅速发展，直到把野蛮的民族牵引进文明的过程之中。他的廉价生产品就是洞穿中国一切城垣而使最顽强地敌视外国人的蛮子投降的大炮。他用死的惩罚强迫各民族采用市民的生产方式；他强迫他们输入所谓文明于他们的国里，这就是说变成市民。一句话，他照他的模样铸造世界。……”

这一段话，自然是好像很赞同他的外烁论的。并且他口口声声讲要尊重事实，“物质论告诉我们的是尊重客观事实”“如果事实上外因重于内因，则以研究外因为主”。这又证明他的中国历史的“外烁”论和“不合规律”论，是注重客观事实的结果。

这样一来，叶青的理论不是很对的吗？

三

不，不对！虽然他的立论是多么巧妙，但我们只要小心地去寻找，就可以找出他的错误的地方。

在这一个问题上，他还是贯彻着他那折衷主义的方法论。我们在四卷二期上已经指出，他在表面上虽然标榜着辩证法，而认为辩证法已吸收了形式逻辑，但他所谓的吸收，只是简单的保存，所以事实上是把两者同等看待。在外因论和内因论的问题上也是一样。辩证法是把内因看做一切事物发展的根本动力的。辩证法

对于外因虽然并不忽视，但认为内因是基础，是本质，是发展的必然性的决定的原因。如果他至少要在表面上标榜辩证法的话，他就不能不承认这一点。所以，正如韦君所举的一样，叶青也不能不说内因是“本质的”“事物本身没有内在矛盾，外因无如之何。……外因乃是助力。”然而，我们要知道，他的这种承认，始终只是一个标榜，就像在形式逻辑的辩证法的问题里，他在承认辩证法之后，转一个弯又说辩证法不能适用在静态研究上一样，在这一个问题，他也只承认了内因论的本质性的一个幌子，转一个弯又说在某些国家的发展里不能用内因说明。

我们要知道，如果我们是忠于辩证法，如果我们承认辩证法之最高的一般原则，如果我们不是用折衷主义来曲解辩证法的话，那我们不论在动态或静态（相对的）的研究里，都要贯彻辩证法，不能在“某些场合”又抛弃了辩证法。因为辩证法是一般的法则，不是特殊的，只适用在所谓的“动态”里的东西。固然，辩证法是吸收和扬弃了形式逻辑的结果，然而是消化了的吸收，是作为材料而吸收，不是整个的保留下来。叶青就是把吸收理解作单纯的保留，结果自然要产生他的折衷主义。这请读者看四卷二期，此处不多说了。在内因论和外因论上也是一样，如果我们已承认内因是本质的，“没有内在的矛盾，外因无如之何”，如果我们承认了这是一般的最高原则的话，我们就不能说在某些特殊场合又以外因为本质。固然，“一般之中有特殊”，但这里要注意的是“之中”而不是“之外”。这就是说，一般的东西，常常要以特殊的形式表现出来，世界上决没有单纯的作为一般的存在物。因此，所谓“一般之中有特殊”，是指用特殊的形态表现出来的一般的东西，而不是指那独立在一般之外的特殊。一般和特殊也是一个辩证法的统一，没有单纯的一般，同时也没有在一般之外的单纯的特殊

物。辩证法不是诡辩论，诡辩论才会在承认一般的东西之后，转一个弯又用特殊的东西来把它否定了。辩证法是要把握两者间的统一。叶青由于这样的一种诡辩的手腕，在中国的问题上否定了内因的一般的本质性，这样来成就他的折衷主义，这样来辩护他的"中国老师"（叶青用过的话）任曙、严灵峰们的"外烁论"。

四

但是，叶青不是说过，唯物论要尊重事实吗？他的意见不是根据着中国的近一百几十年来的事实的吗？鸦片战争以后中国历史的事实不是表示帝国主义的外力对于中国有莫大的力量吗？在这里不是"外因重于内因"吗？并且他的话不是还有上面所举的《宣言》的话做证据的吗？

在这里，我们要指出，尊重事实，固然是唯物论的一个条件，但辩证法唯物论的要求，并不仅仅是尊重事实就满足的。因为机械唯物论者或经验论者也要尊重事实，实用主义者的胡适也主张要尊重事实。辩证法唯物论如果仅仅是尊重事实，那它和这些庸俗的理论有什么不同？辩证法唯物论的特点：不在于尊重事实，而在于能抓着事实的核心，能把握事实发展的内在规律性。辩证法要尊重的是事实的本质，而不是事实的表面。尊重表面事实的，是认识的初步阶段，是科学的初期阶段，十七八世纪的机械唯物论和机械的科学思想，就是这样的。我们不否认表面的事实也可以给我们一些认识，十七八世纪的机械力学曾提供了许多真理，就是胡适的实用主义，（只要他能贯彻他的主义）也比一般专门以粉饰太平的空论家更能多看到一些东西，也还能够相当地暴露敌人的侵略和绝对不抵抗的错误。然而单单这些，是不够的。单单看见敌人的侵略而看不见侵略的本质，单单看见不抵抗的错误，而

看不见民众抵抗的前途，这种偏行的只看见眼前事实的“尊重”，是与唯物辩证法全然不同的。是的，机械的运动，只由于外力，这是事实，然而这只是表面的事实，在本质上，外力之所以能使那机械运动，还是因为机械本身有运动的可能性。用手把小石头推动，是由于小石头可以动的缘故，如果去推墙，就不行了。这是我们的文章屡次说过，甚至于连叶青自己也不能不承认的。叶青所谓的机械论时代的科学，只注意外力的研究，那是因为当时科学还在初步阶段，不能渗透到运动的本质去的时候。科学进到了高级的阶段，像现在相对论的出现，使得我们就是对机械的运动也必得要用内因来说明了。譬如天体的运动，在牛顿时代的外力（即用“引力”）说明，而相对论却用运动本身的性质来说明。叶青要注重“外力”这一种片面的事实，那只有叫力学停止在牛顿的阶段才行！

怎样抓住事实的核心？那在辩证法上就是：既要研究事实，也要依着理论的指导。无论在什么事实上，我们都不能抛开了理论的最高原则。我们要看出理论的一般法则在事实里是怎样有它的特殊的表现。我们不能跟着叶青的理论，只执着事实的一面，就把理论的原则忘记了。中国近代历史的发展，外力有很大的作用，这是不能否认的事实，然而不能就因此说：中国的发展全然没有内在的规律性。因为外力是事实的一面，在这外力的影响之下所进行着的内部的发展，也不能说不是事实的一面，叶青只看见了一面，立刻就诡辩地抛弃了另一面，这做一个庸俗的“物质论者”倒可以，要说这是真正彻底的（即辩证法的）唯物论，那却离得很远！

我们再说《宣言》上的话。这里我们要指出，对于过去的文献，我们应该抓住它的真义，不能断章摘句地依着自己的意思来

曲解。卡尔的话，是就整个世界资本主义的发展而言的，他的意思，是指资本主义的发展，将冲破一切的国界，而把全世界一切国家形成一个整个的体系。这是资本主义的发展一般动向。这动向虽然在一切国家都不能例外，但各个国家究竟怎样具体地合流到这一般的动向里去呢？那实在要依着各国的自身内部矛盾而有着不同的特殊表现的。这一点，卡尔的《宣言》不曾提到，因为《宣言》的任务本来只能论到一般的倾向。为什么资本主义到美洲，就把印第安人灭种？为什么到了日本，却使日本也形成了一个资本主义国家！为什么到了中国，又只能把中国造成了半殖民地半封建社会！这一切问题，不是单单的“照他的模型铸造世界”一句话可以完全解释清楚的。我们要说明这些问题，要说明中国历史发展的问题，就得以中国社会内部的矛盾做基础，研究这些外力是怎样通过这些内部矛盾而发生影响，研究中国在这些外力的影响刺激之下是怎样发生自己的矛盾和运动。在这里，外力的“事实”虽然要“注重”，然而同时却不可轻视内因，不，仍然是要以内因做基础，仍然是要贯彻辩证法上的以内因为基础的内外统一论，仍然不可就此抛弃了社会科学的理论原则而陷入十七八世纪的机械论。

叶青虽然到处在引用“文献”，却到处在曲解了文献的精神。把《宣言》上的关于资本主义发展的一般动向的文句，当做中国的特殊表现的充足的说明。叶青自己虽然说到“一般之中有特殊”，其实在这时他才是全然不懂得特殊的表现的真义。

太多了，但说得不充分的地方一定还有，希望读者诸君踊跃地质问，好让我们有机会再加以补充。

（原载《读书生活》第4卷第4期，1936年6月25日）

真理的问题

——答朱庸君

动的逻辑——辩证法的认识论——的矛盾统一律证实了形式论理学的同一律的谬误，也就是说：“是的就永远是，不是就永远不是，决不会同时是而同时又包含着不是的”的形式论理学已无存在可能的，相反地，“矛盾中之统一”的动的论理学已成为每一部站立在唯物辩证法观点上的哲学书所提及。

那么站在“矛盾统一律”的范畴去对每件事物加以“认识”的时候，无疑地，真理的获取也成了我们认识论上是否可能的一大疑问。在我认为是真理，在你可以完全认为虚妄。也正如草树皮在饥寒交迫的灾民看比观音土好吃得多，在富人们吃来简直要恶心。虽然，哲学上告诉我们，我们决不能完全把握着绝对真理，可是我们却能取得相对的真理（只有这相对真理不断地发展，进步才能接近绝对真理，而且我们一定要去把握着这相对真理），不然将陷入对现实抱定一切皆空的概念，与佛教一样的哲学去追求来世。那么我们怎样从这矛盾的认识中去获得相对真理呢？“只有能够反映出客观事物的真理来的见解才是真理”，这是我们无可否认的。但人们的地位、立场的差异，各人有各人的见解，而这见解不一定是真理，那么谁的见解才是真理呢？在哲学讲话里这样回答：“……社会上的真理常常由被压迫者把握着……要把握真理，就算要站在前进的实践的立场上，站在打破现状的被压迫者的立场，只有这样，我们所认识到的一切才能够与客观世界一致……”（圈点是引证者加的）

这样的解答,我觉得不能使我们去把握真理的正确的概念,同时将使我们无从去把握。

真理确是由被压迫者把握着么?这只能去说明片面的事件,却不能解释一般的情形。在当今的苏联说来，白俄是被压迫者。那么社会的真理是为白俄把握着了？现今中国社会的真理是为帝国主义压迫的民族资本家把握着了？广义的说，社会上被压迫阶层不是单纯的一个，同样地，要打破现状的也不仅只是单纯的某一层的群，那么这真理又是谁把握着呢？一定要站在打破现状的立场才是真理，那么我们必得反对今日的苏联和主张和平外交的现状才算把握着真理！假如对真理的把握是这样的看法，那么我们要获取相当真理的“一点”也近乎是不可能的了！可是我们却不能不去把握真理，也只有这真理才能使我们在不断地进展中来把握绝对真理，不然，我们的认识也告枯尽，而人类的认识也将永不再进步了。

——朱庸问

朱庸君反对哲学讲话上所说的:“只有站在被压迫的打破现状的立场上才能把握真理”。他的反对并不是由理论的分析下来反对，而是举出了白俄和和平政策的两件事实，想把它作为反证。

因此，我们现在不再谈《哲学讲话》为什么要那样主张的理由，因为《哲学讲话》本身已说得很多了。我们只研究一下朱君所举的两个事实。白俄是不是被压迫者，如果真是被压迫者，那《哲学讲话》就错了，如果不是，那就证明是朱君的误解。

研究社会科学的人，都知道社会上的所谓压迫与被压迫，是以经济上的榨取和被榨取为根据的。试问现在苏联对于白俄的关系，是不是榨取和被榨取的关系，谁也知道不是！恰恰相反，白

俄现在是联合着世界的榨取者（帝国主义）者，向苏联进攻，企图恢复他们过去的压迫者的地位。日苏冲突中的白俄的作用，不是很好的例子吧？这样苏联排斥白俄，并不是由于要榨取他们，压迫他们，反而是受了他们的压迫，不得不采取战略上的进攻。

这样，第一个事例证很明白地解决了。

其次再说和平政策的例子。朱君以为如果主张打破现状，就苏联来说，就是要反对和平外交的现状。在这里，我们又得要研究“打破现状”的真义是什么。就今日社会发展过程来谈。打破现状就是要使社会前进，而“不打破现状”，就是要维持垂死的现社会关系。苏联是时时刻刻努力于打破现状的。自从1917年以来，它经过了几次的改造和前进，它经过了战时公经济时期、复兴期（新经济政策时期）、改造期（第一次五年计划），现在是进入社会主义时期了。它现在还在不断地改造自己，以后也要不断地改造。帝国主义国家却相反，不但不愿意使社会前进，并且为了维持现社会关系，不惜开倒车，制造战争，屠杀民众，因为帝国主义要用战争来维持现状，所以和平政策不但不是帮忙他们维持现状，相反地，和平政策的意义，正是要对于帝国主义者用战争来维持现状的行为加以反对。尤其是对于他们进攻苏联的企图加以反对。所以，和平政策所要保持的，并不是顽固的垂死的帝国主义，而是一切被压迫民众的生命和为打破现状而努力的苏联，和平政策在形式上是和平的，但在本质上内容上却是前进的积极的。

明白这一点第二个问题也就自然迎刃而解了。

（原载《读书生活》第4卷第2期，1936年5月25日）

认识论上的问题

——答黄绍祖君

思奇先生：读完了先生所著的《哲学讲话》和《新哲学论集》，觉得它们真是能适合大众需要的好书，因为它们不但使我明了了许多以前读着那些又厚又深奥的哲学书时想了解而又不能了解的问题，同时更增添了我不少作更进一步研究的兴趣和毅力。但在这两本书里，还有好几处觉得不十分明了，因此特地写这信给先生，希望先生能给我一个完满的答复。

在哲学讲话里，关于理性认识和感性认识的问题，先生很清楚地告诉我们：单单感性的认识是不够的。因为感性认识本身只能做到像照相机那样，摄取一些表面的形象而已。先生并拿卓别麟和希特勒的分别，以及卓别麟和其他滑稽大王（罗克等）的关系，举例说明感性认识的靠不住，而结论到以理性去认识的必要，但我把以上几个例子细细地分析了一下，觉得里面似乎并没有理性的认识存在着。存在的还只是感性认识本身，至多也只是感性认识的扩充认识，或者说是几个感性认识的结合。譬如说：卓别麟和希特勒有着同样的小胡子，但我们即容易的就能判别出一个是著名的滑稽电影明星，一个是德国的独裁者，这原因是：因为小胡子并不代表整个的卓别麟和希特勒，除了小胡子以外，卓别麟有着卓别麟自己的形象和服装，希特勒也有着他自己的形象和服装。而我们感觉器官接触到这两副不同的形象和服装，自然就能加以判别了。假使我们单单把他们两撮小胡子置在一起，那也许就不能判别这是属于卓别麟的还是属于希特勒的了。这里我们

可以说理性并没有认识出感性所不能的事物。同时可以解释我们之所以能判别卓别麟和希特勒之不同，还是由于对他们个别的感性认识的结合。同样的，我们之所以能在卓别麟罗克哈台……中间找出一个滑稽大王的概念来，也还是由于这种感性认识之结合(其实应该说是融化)。因此，仅看过卓别麟的戏而从未看过罗克等的戏的，决不能在他们中间找出一个滑稽大王的概念来。

再则在“胡桃一定有肉”的例子里，先生解释它又是理性的认识。但先生也承认它是“根据过去的常识”，可是“过去的常识”是什么？这种常识又是靠着什么一种力量而获得的？我们若能仔细想一想，很快的就能知道这种常识的获得，还是靠着感性的认识。试问一个从来未见过胡桃的人，除了瞎猜外，他能想像到胡桃里是有肉的吗？

并且假使肯定理性的认识的存在，那么就承认思维可以脱离感觉和经验，换句话说，也就是企图从独立的先生的理性里去寻求真理的标准，这样掩蔽了客观世界的现实性，不是有流入观念论的危险么？

在先生批评形式论理学的三个定律时，指出了形式论理学内部决不能容受矛盾的错误。譬如说：青年就是青年，那青年就不能是店员。这若在同一律或矛盾律的表面上看，也许很有理由。但其实这是有着不同的意义的。就A等于A说，则这样A仅代表一定的值，我们举个浅显的数学的例说，假使我们设定一个Q的值等于1，那么在2X+1的方程式，他的值就和X+2，3X，4X－1以及还有许多含有同值的方程式相等。形式论理学的同一律并不曾反对这里的2X+1是等于4X－1的，也并不说2X+1既等于4X－1，那就不能再等于4X－2或3X了。同样的，它也承认青年是可能被称为店员的。不但如此，假使这青年本身是一个作家，那

他还同样的有权利被称为店员而同时又是作家。有一点应该注意的，是形式论理学的所谓“青年不等于店员，是说青年的概念并不相等于店员的概念，并不说一个人是青年，就不能再是店员了。我并非是拥护形式论理学，它确有许多缺陷而为新哲学家所批判而不取的，但因此就处处在字面上用功夫，那也许又有流入机械主义的危险了。

此外在新哲学论集里，关于概念也有几个简短的问题，这里就恳请先生一并答复。

（一）概念愈高，存在的可能性究竟愈高抑愈低？先生在抽象作用与辩证法一文里，虽则已反面的肯定，但一匹白马的存在，是否会较一匹白而又病的马的存在的可能性还小？

（二）概念愈高，内容的规定愈丰富抑愈贫弱？这儿我所希望的，是知道马的概念是否已能包括大马小马强马弱马白马黑马种种中的大的小的强的弱的白的黑的内容？

（三）对于概念的认识，是理性的认识？感性的认识？还是直觉的认识。问了好多问题，定会费先生不少的宝贵时间来解答。但先生能想到因着自己的辛劳而使一个青年（也许是很多青年）获得更准确更高级的知识时，那先生一定是乐于接受的。

恳切地希望你的指导，希望能在读书生活上公开答复。

——黄绍祖上

读完黄君的信，使我深深地感觉到这里有一位能够精细地分析问题的读者，这是我非常欣幸的。在这样的读者之前，一个作者的写作里所能有的缺点，都可以因他的发问而暴露出来，同时也可以给自己与修正的机会，我很高兴答复这样一位读者的质问。

关于感性认识和理性认识，所以会使黄君发出疑问，正是由于哲学讲话的一个缺点：哲学讲话里对于感性认识和理性认识的

作用固然有所说明。但对于两者间的关联却没有充分发挥。哲学讲话对于感性认识和理性认识的互相抬杠（即矛盾）说得较多，而对于两者的关联（即统一）却说得太少。于是乍看起来，好像它竟把感性认识和理性认识绝对地分开，使读者容易误会两者是各自孤立的东西。这一种误会，确如黄君所说，有陷入观念的危险。这是和哲学讲话的本意违背着的。

感性的认识，是人类认识世界时最直接的认识作用。我们可以直接感觉到卓别麟的小胡子，马的白色，白马的形状。没有感觉，我们就什么也认识不到。但这并不是说，我们的认识，始终就只有感性的认识。认识是发展的，感性的认识不过是一个端初，感性的认识发展下去，在它的基础上就发生理性的认识，我们看过了各种的白黑、肥瘦的马以后，就认识到一个“马”的概念，这个概念，是包括着各种马的共通的特征，而撇开了它们的差异的地方（如黑、白之类，）这种“马”的概念，我们直接是看不见的，试问谁能够看见一匹不黑、不白、不棕，也不花的单单的马呢？然而，虽然直接看不见，我们的认识能力却能“把握”到这概念，这就是理性的认识。所以，理性的认识，是以感性认识为基础，是从感性认识发展成的！但也并不只是如黄君所说，“至多只是感性的扩充认识”，因为概念的认识不仅仅是在“量”上比较感觉的直接认识“扩充”了，并且是在“质”上和感觉不同，是能够把握到感性所不能把握的东西的。

据“滑稽大王”这一个概念也是一样，这概念所指的一个一般的滑稽大王，并不单单指卓别麟或罗克，我们要在感觉里直接看到滑稽大王这东西，是不可能的，我们的感觉里所能看见的只是特殊的某一个滑稽大王，如卓别麟或罗克之类，所以滑稽大王这概念也是在理性认识的范围以内，而不能成为感性认识的对象，

但这里也不可忘记，这理性认识的概念，仍是由感性认识发展而成的。正如黄君所说:“仅仅看过卓别麟的戏而从未看过罗克劳莱哈台等的戏的，决不能在他们中间找出一个滑稽大王的同一概念来。”滑稽大王这概念，是由许多个别的滑稽人物的感觉发展而成的。但虽然理性是由感性发展而成，我们仍不能说，“理性并没有认识出感性所不能认识的事物”，我们只能说，理性认识必须以感性认识为基础，甚至于也可以说，理性认识是“感性认识之结合”。但这并不是单纯的结合，而是发展后的结合，这种用理性做基础的结合，结果是超出了感性认识的直接感觉性了。发展是一种否定的过程，理性认识之所以是感性认识的发展就在于它否定了感性认识的直接感觉性。如果像黄君所说，理性并没有认识出感性所不能认识的事物，那么，人类的认识就要始终限制在感觉的范围以内，这只是经验论者的思想，而不是辩证唯物认识论的见解。

自然，我们单凭感性的认识，也未尝不可以看出卓别麟和希特勒的不同，因为他们两人各有各的服装和形象，可以直接感觉到。但我们要知道，单凭感觉所辩证出来的不同，只是一种模糊的不同的印象，这种不同的印象并不是很分明的，在感觉上，我们一看见希特勒的时候，始终仍不免会想到卓别麟。要使这种不很分明的印象得到一个明确的区分，就要依靠概念的帮助，即，我们要明白了卓别麟是属于滑稽大王的概念，希特勒是属于独裁者的概念，才能把两人的界限划清楚的。单靠感性的认识，我们虽然可以感觉到两人的不同。但并不如黄君所说，很容易的就能判别出“一个是著名的滑稽电影明星，一个是独裁者”，因为这样的判别，是要有概念做前提条件的。总之，概念是从感性认识发展而成，是以感觉的认识为前提，但反过来，概念又可以帮助感性

的认识，感性的更明确的认识又要以概念为前提，两者在发展的阶段上虽然有先后，有基础和非基础的分别，但同时也有交互使用，也有统一和互相渗透。

再说到“胡桃一定有肉”这一个判断，也是一样的，我们若没有过去的感性上的“常识”，就不会有这一个判断，这判断不是天生在人的头脑里的。但同时，这判断又和感性认识不同，因为它不必要直接看见胡桃里有肉，就能下这一个判断的缘故。

能够了解认识是一种发展，是从感性认识走向理性认识的一种运动，那我们就不会因为“肯定理性认识的存在”“就承认思维可以脱离感觉和经验了。”形而上学的经验论者和理性论者都不了解这种发展和运动，所以当前者肯定了感性的时候，就不能不丢弃了理性；当后者肯定了理性的时候，又把感觉丢了。其实这两者都是不对的。而黄君的误会，就和经验论有同样的倾向，这有肯定经验、否认理性的错误。

《哲学讲话》里虽然讲到由感性认识到理性认识，又由理性认识走到实践的运动，但没有充分说明这运动中的具体的关联，这是一个很大的遗漏，这一点，将来打算要认真地增补一下。但这不单只是《哲学讲话》的遗漏，过去的许多新唯物论著作，都没有好好地来处理这认识的运动问题，就是《辩证法唯物论教程》（已有中译本）这样新近的书，也没有十分具体地阐述。一直到去年底，苏联出版的《大百科全书》里，才编了一部更新的著作，对于认识的问题才特别充分地论述到，这书我现在已经译出，书名《新哲学大纲》。

另外的几个问题答复如下：

（一）A 等于 A 的 A，并不是代表数值，而是代表事物或性质。把它拿来和数学方程式相比，是不对的。但即使依着黄君把两者

拿来比一比，也并不就会得到黄君所说的结果。即，他把（X=1时）2X+1=X+2=3X……和“青年是店员”同样看待，是错了。因为，2X+1，X+2，3X……在写法上虽然不同，即在实际内容上却是一个东西，即3。内容一样而单只写法不同，这当然不用说是相等的。这在论理学上叫做同语异词，也有人照英文音译作托托逻辑或套替逻辑（Tautology）。就青年来说，如“二十岁左右的人”、“年龄在壮年和少年中间的人”和“青年”就是套替逻辑，因为它们的名词不同，内容却一样。但青年和店员却不是套替逻辑，因为青年的内容和店员的内容是不同的。所以2X+1=X+2……，只能和“青年是二十岁左右的人”或“二十岁左右的人是青年”相比，却不能和青年是店员相比。形式论理学也并没有排斥“青年是店员”这一类的判断，不，如果排斥了，形式论理学就根本建立不起来，这是谁也知道的。不过我们要注意的是，正因为它不排斥这个判断，所以它本身早已经不能完全严格地遵守它的根本规律“A是A”了，因为它使两个内容不同的概念当做相等的东西。这决不是在字面上用功夫，而是要指出形式论理学本身的不稳。

（二）“概念愈高，存在的可能性愈高，”这是柏拉图的观念论的主张，在唯物论上，我们认为概念并不是外界的“存在”，而只是外界物质在人类头脑中的反映。所以我们对于概念并不能问它有没有存在的可能性，只能问它是不是能反映真实。黄君以为我肯定了“概念愈高，存在的可能性愈低”的命题，这恐怕是因为他没有细读我那篇《抽象作用与辩证法》的缘故，我决没有这样肯定地说过。

（三）概念愈高，内容的规定愈丰富抑愈贫弱？这要看我们是站在形式论理学上或站在辩证法上，如果是站在前者方面来把握，

那么，概念是纯抽象的，概念愈高，内容就愈贫弱，在辩证法上，是需要用具体的概念去反映具体的事物的发展，它要包含着一切个别事物的丰富的内容，所以不会愈更贫弱。马的具体概念是在要包含着大小、黑白等等的内容，而且要反映它们中间的关联和变化。

（四）概念的认识是理性的认识，但也不能不以感性为基础，这是前面已说过的了。

（原载《读书生活》第4卷第3期，1936年6月10日）

《哲学讲话》批评的反批评

——答何礼容、孙伯成、吴珊诸君

这篇反批评本来是不打算写的，因为王一知在《研究与批判》二卷二期上的批评态度完全是市侩的态度，对市侩谈理论是不值得的。但我们也声明：如果读者一定要求我们做一个反批评的话，那当然只好照做，因为许多读者也许是很希望更弄明白些。果然，接着何君的来信之后，我们又收到了孙吴两君的信，表示了同样的要求，因此现在一项项地解说一下。

王一知的文章，是分做“总的方面”和“理论方面”来说的。总的方面是关于全书编制的问题，他说《哲学讲话》作者对于哲学的一般知识不足。那么，我们就要看谁的知识不足？

他说：“在第二章本体论中，《两大类的世界观》一节，显然是宇宙论中的东西”。这话不知是从何说起？所谓“两大类的世界观”，是指唯物论和观念论而言，从来的一切哲学都可以分为这两大类。唯物论和观念论所讨论的基本问题，是存在和意识，主观

和客观的问题，这不是本体论是什么呢？宇宙论所讨论的是宇宙的发生和发展，在“《两大类的世界观》里”，何尝涉及到这一个问题？把这当做宇宙论，这算是对于一般知识懂得么？

他又说《哲学讲话》作者“在本体论下注以‘或世界观’，足见他连本体论和世界观都分不清楚。所谓世界观是包含本体和宇宙论的内容的，本体论并不相当于它。”不错，本体并不相当于世界观，而世界观所包含的，是不单只本体论和宇宙论，也包含着认识论。但在新唯物论里，唯物论的本体论，是整个世界观的基础，有了本体论的唯物论的基础，才有唯物论的认识论和方法论，所以在本体论下注以“或世界观”，是从这基础的意义着眼的。

其次，王一知说人对于哲学一般知识不足的时候，恰恰就证明他自己的对于新哲学知识的不足，他说：“《现象与本质》《形式与内容》两节，应该是本体论中的问题，放在方法论中有些不妥当。……《法则和因果》，……三节，却完全是宇宙论中的问题……”这样的话，不是对于新哲学最高成果盲无所知是什么？翻开任何一本新哲学的新著作，不是都把“现象和本质”……“法则和因果”等放在一起谈论的么？王一知的话，除了说他是对新哲学的最高成果怀着敌意而想加以修正之外，实在找不出另外的解释。关于这点，在《大众哲学》第四版的序（即《关于哲学讲话》）文里面已经讲过，此处不再重述了。

至于说《哲学讲话》“有好些重复的地方，缺乏剪裁和布置，”这倒是不错的，但也有它的理由，在《关于哲学讲话》里也说明了。

在“理论方面”，他是故意地咬文嚼字来歪曲，而完全忽视了《哲学讲话》每一节的整个的意思。第一，“假的唯物论”，譬如把物质当做死的、固僵的，若要运动，就“必有一种另外的力量推

动它”，这种见解，《哲学讲话》把它当做假的唯物论，是因为它最初虽然承认外界物质的存在，是站在唯物论的原则上的，但因为否认了物质的自动力的缘故，把运动变化的原因都推到一种另外的（精神的）力量上去，这结果仍会投到观念论的怀里。王一知说这是不明白物质论和观念论的分别，其实完全相反，这正因为是很正确地明白了两者的分别，所以也才能够分辨出假的唯物论（或者有投到观念论的怀里去的危险的唯物论）。如果像王一知那样，把凡是承认了外界物质存在的思想都死死的圈在唯物论里，（这是形而上学的理解，不是辩证的理解，）也不注意冒牌的恶劣倾向，（例如揭着新物质招牌而实际上却散布许多观念论二元论流毒的叶青——请看本卷四五期所登的《叶青哲学到何处去》——就是一个好榜样）那才是弄“不清楚”之至！

第二，他说艾思奇所讲的“假的唯物论”或观念论，就是机械唯物论，因此他想证明艾思奇把机械物质论弄不清楚。其实这是他把艾思奇的文章没有弄清楚。假的唯物论也承认外界物质的存在，在这一点上它总算是唯物论，这是不错的。假的唯物论把物质看做死的，不能自动发展的东西，在这一点上它是机械唯物论，这也不错的，然而，就是说机械唯物论吧，因为它最后不能不用精神的外力来解释运动，在这一点上它就不能保证真正彻底的唯物论，而倾向到观念论方面去了。如果它是走到这一方面来了，那我们就不能说它是彻底的唯物论，我们就不妨说它和假的唯物论一致，甚至于和观念论一致了。因此，我们可以这样说，机械唯物论在一定的界限内是唯物论的，然而我们不能说它决不会转移成假的唯物论或观念论里去。法国唯物论者大多数是能保持着他们的唯物论的彻底性的，但服尔太和牛顿，就常常和神，和观念论妥协，所以他们虽然同是唯物论时代的人，却转移观念论

里去了。不从这转移方面来看，而只死死的守着分类的界限，像王一知的那种说法，是完全形而上学的！

第三，《哲学讲话》把万物都有灵魂，有生气的主张，称做“万物有生论”，而不称做“万物有灵论”，这只是字眼上的问题，并不是内容上的问题，如果一定要挖字眼，那么，王一知跟着叶青把唯物论一定要写做物质论，我们也很可以有话说，有文章可做了。其实字眼的问题不是第一义的，要紧的是不要因此歪曲了内容，“万物有生论”这名词是还不至于损害了它所要指的内容的。

第四，王一知把反映论这名词限制在“认识的本质”里，以为这名词不能包括认识的可能和认识的起源的问题，这是完全不懂得新哲学最高成果的曲解，完全是跟着形而上学者做着死的分类。其实反映论在新哲学里，是认识论的一个总名称。反映论可以包括认识的可能问题，因为它给我们解答：外界的一切可能逐渐反映到我们的意识里来；它也包括认识的本质问题，因为它告诉我们，认识的本身是外物的反映；它更包括，认识的起源问题，因为它告诉我们，认识的来源是外界事物的反映，没有外界事物，没有这些事物的反映，就没有认识。王一知以为反映论不能做认识的起源论看，以为只有经验论才是起源论，这是退回到百年以前的旧哲学群里，而把新哲学抛弃了。要知道，反映论主张认识是起源于外界的反映，这才是彻底的唯物论的起源论，而经验论呢，是主张认识起源于经验，起源于感觉，至于这经验，这感觉，却不一定是来自外界的事物，譬如勃克莱和休谟的经验论，就主张经验和感觉，只是主观的东西，不是从外界物质来的，这样，经验论虽然是一种认识起源论，却并不一定就是唯物论的起源论，彻底的唯物论的起源论，是只有反映论一种。所以艾思奇所说的“经验论和反映论不同”的话，是有正确的道理的。但这道理，在

王一知恐怕“不知道”，“不懂”，而且“弄不清楚”！如果弄清楚了，还要这样说，那一定是故意要把新唯物论计陷到观念论的泥沼里去的企图。

第五，他说经验论和理性论“综合”的确不是反映论，这样的主张，找遍全世界的新唯物论著作，恐怕都找不到，有之，那只是在冒牌的叶青哲学里，作为叶青学徒的王一知而有这样的主张，自然是不足为怪的。新唯物论承认，并且必然要承认实践是认识的基础，认识本身的特征，正是通过实践对外界事物的反映。没有实践，当然没有这反映，但单单有盲目的实践（蛮干、硬干、乱干），而忘记了客观真理的反映，这就要走到反理智主义的法西斯主义的极端，这和唯物论的认识论是离得非常远的。主张“经验论与理性论底综合。……绝不是反映论”的王一知和叶青，是另外有他们的恶劣倾向的。

第六，《哲学讲话》说实践能使人的主观和客观外界接触，使两者互相统一，王一知不赞同，说这是和感觉论经验论相同，其实他不懂得，像前面已经说过的一样，感觉论和经验论也有主观的，主观的感觉论和经验论就不必要求主观和客观接触，所以说实践使主观和客观接触，不见得就和感觉论同。他说：“实践之于认识，不在使主观接触客观，而在从使用客观改变客观去理解客观的存在及其法则。”试问“使用客观和改变客观”和“接触客观”，有什么本质上的不同？难道“使用”和“改变”的时候还不要接触么？接触并不是在旁边静观，而是密切地接触啊！把“使用”、“改变”和接触完全分开，这只是咬文嚼字的时候有点作用，事实的本质上没有意义的。至于他说“在使用和改变中，要感觉又要思维，所以是把感性和理性合而为一的”，这样的话，说来固然好听，其实是非常混乱。因为感觉和理性的合而为一，并不是

胡乱搅在一起，两者是作为过程而互相连接的，大概地说就是也从感性认识萌芽，又由感性发展而成理性，所谓理性接着来抬感觉的杠，是指这过程的联络而言的。伊里奇说："从活生生的感性认识，走向思维，又由思维回到实践"，《哲学讲话》的一切理论，就是正确地依着这个命题去做的。

此外王一知还说到三点，不但没有批评到《哲学讲话》，反而证明他自己没有脱离已经被推翻了七八年的布哈林机械论的影响：——

（一）他反对艾思奇把原因和必然分开，说："凡有原因的就是必然的。"这不是布哈林的理论是什么？如果说凡有原因的就是必然的，那么？试问世界上有没有一种无原因的事物，如果没有，那么，就是说，世界上的一切都是必然的，世界上决没有偶然的东西了。否定了偶然的客观性，而只看见必然，这是恩格斯在八十年前就反驳过的，因为这和宿命论太相近了；（二）他反对这句话："机械论的错误是把偶然和必然混淆成一个东西"，而主张"机械论的错误在于知有必然而不知有偶然"。其实械机论何尝不知有偶然，它不过是把偶然看做主观的东西，认为偶然的东西在客观上是必然的，这样说它是把偶然和必然混淆起来，何尝是不正确呢？（三）他反对这句话："观念的错误就是把偶然性和必然性完全分开"，而主张观念论的错误是知有"偶然性而不知有必然性。"这更是"从何说起"？譬如苏联的德波林哲学是少数派观念论，明明是"知有必然性"的，这不必多辩驳，请诸君把《新哲学大纲》拿来翻一翻，就很够暴露王一知的莫名其妙的奇想，就可以知道他是怎样懂得机械论和观念论了。

（原载《读书生活》第4卷第8期，1936年8月25日）

哲学问题四则

——答陈文纨、张凄咽等

（一）《费尔巴哈论》一书中，有这样的一段话："在辩证哲学中没有永恒的，绝对的，神圣的真理。"这句话如果是对的，那么，这话的本身又是不是永恒的、绝对的真理呢！我们知道，著这本书的人，正是一个辩证哲学者，辩证哲学既不容许有永恒的、绝对的真理，那么他说的那句话也不应该是永恒的绝对的真理了。辩证哲学主张"世界上的一切都是变动不居的"，那么他这句话也应该会有变动，即使现在可以这样说，将来却不能成立了？更进一步说，辩证哲学也不是绝对真理了？

答：要解决这一个问题，必须先了解辩证哲学中所见的真理是什么。辩证哲学中没有永恒的、绝对的、神圣的真理，这是不错的。但同时，辩证哲学也不是主张，一切真理只是暂时的、相对的。如果这样主张，那就成为相对主义了。我们要知道，辩证哲学的基础是对立的统一。相对真理和绝对真理，在辩证哲学里，也要构成一个对立的统一。辩证哲学里没有全然绝对的真理，但同时也没有全然相对的真理。相对真理和绝对真理是统一着，互相渗透着的。更具体一点说，人类所认识的一切的真理，在辩证哲学看来，都是客观世界的现实的反映，既能反映客观现实，所以这真理的内容总是绝对的。但同时，人类并不能够一次就把客观世界的一切真理都看透了，每一个时代所知道的真理，只能按照着实践的发展程度，认识到某一个限度，或某一个阶段，如果要更进一步的更高的认识，必须有更进一步的历史实践，在这种

意味上来说，我们所认识的真理的形式，始终是相对的。真理有绝对的内容和相对的形式。所谓绝对的内容，是因为它能反映现实。所谓相对的形式，是因为它的反映在一定时代只能达到一定的阶段。这就是相对和绝对的互相渗透和统一。辩证哲学的本身，在内容上是绝对的真理，《费尔巴哈论》上的那句话，也可以算是绝对的真理，但我们不能说这绝对已经是最后的绝对，辩证哲学在现在的阶段上已经比六七十年前更发展更具体化了，将来它也还是要更发展和更具体化，所以在形式上，我们仍可以说它是相对的真理。

（二）人生究竟是为什么？假如做人只为了吃饭，那么，吃饭又是为了做人，岂不是太无聊吗？

答："人生为什么？"这问题是太空洞了。人的目的，是随着时代、社会，以及阶级的不同而不同的。要想定一个全人类共同遵守的目标，是不可能的事。你试问商店的老板说："人生为什么？"他一定答说："人生不过是要多赚几个钱，好好的吃一吃，穿一穿就算了，"你试问二十年前的"读书人"，他一定答说："人生就是为要做大官，显亲扬名。"你试问外国的牧师，他一定说："人生是为了赎罪而来的。"……总之，各色各样的人，有各色各样的人生的见解。我们要空空洞洞的定一个全人类共同的目标，是不合理的，即使定了，也没有用处，因为全世界的人决不会都跟你一样想。我们现在只能替我们定目标，我们的问题只是："我们生在世界上的任务是什么？"要明白我们的任务是什么，就要先了解我们所处的地位是什么？要了解我们所处的地位是什么，就要认识我们周围的现实。所以，如果你要了解人生是为什么，你就先得要认识，我们的生活是什么？例如对于中国的认识，我们已决定第一是处在半殖民地的国家，第二是现在已临到民族危机更尖锐

的时代了。那么，我们的任务，至少也可以确定这一点，我们要努力抗争，求民族的自由解放！这就是我们的为什么了！

(三)有人说:中国所以保留为一个国际资本主义的半殖民地，而不为某一帝国主义所独占，那是因为帝国主义相互间的力量的均衡。又从前北京的共和政府所以能够存在，是因为各地军阀势力保持一种相对的均衡，均衡打破了，北京政府也就瓦解了。这样解释对吗?

答：中国的问题是很复杂的，中国之所以不被帝国主义独占不是简简单单的均衡两个字可以说得清楚，也不是现在我们的短短的答复可以说得完备的。大体上说来，如果仅仅是力量的关系，那么，各帝国主义也可以按照自己的力量来瓜分了中国，何必一定要让中国保持着独立的完整的形式呢?又譬如在有些国家里，显然某一个帝国主义者占了优势，成了它的保护国，然而这国家表面上仍然有独立的形式，不露骨地成为殖民地，这也不是力量的均衡不均衡可以说明的。均衡论在哲学上现在已经被清算了。在事实上也是讲不通的。无论看什么事实，我们现在再不能从力量均衡方面来观察，而要从矛盾方面来观察了。就中国来说，所以能保持独立的面貌，是因为在先已经给了帝国主义者种种特权，帝国主义者靠着这些特权(如关税等等)，已经能够获得极大的经济利益。如果要进一步在武力上独占，反而使自己的利权不能发展，这就是一种矛盾。然而这是过去的事了。这矛盾发展到现在，因为世界经济恐慌，帝国主义已不能用和平的方法解决经济问题，于是武力独占的危机也紧迫起来了。各帝国主义在中国的力量，不能说只在过去才有均衡。但中国的民族危机，却是到现在达到尖端了。

至于从前北京政府的存在，也不是力量均衡的表现。恰恰相

反，在每一届的北京政府里，力量总偏重在一系方面，如段祺瑞政府的偏重安福系之类。因为不是均衡的表现，所以形式上虽是共和政府，而实质上却时时刻刻酝酿着矛盾，屡次的政变、内战，以至于北伐，都是由于内部的矛盾。如果我们用均衡来看北京政府，那我们将以为它是超乎一切之上的公平的（即均衡的）政府了，这是错误的！

——以上答陈文纨君

（四）在一本哲学概论书中，看到这样的话："机械论者承认社会体系的内部发展与变更，是完全由外部的矛盾——社会与自然之间的矛盾——决定的。"至于新唯物论则认为"社会的运动与发展是由于社会内部的矛盾决定的。"那末，将来的社会内部矛盾完全消失了以后，社会不是不会再有运动和发展吗？说是对的话，似乎违背了"一切皆变"的规律。如果说那时全靠外部的矛盾来推动社会，又犯了机械论的嫌疑？

答：照新唯物论的观点，则一切事物都有内部的矛盾，因此，就是将来的社会，也不能说就没有内部的矛盾。具体点说，生产力和生产关系的矛盾，在将来还是要有的，不过现在的这种矛盾，是取人和人的敌对形态表现着，而那时的矛盾，却不是这种形态，所以将来的社会所消灭的矛盾，只是人和人的敌对形态的矛盾，而不是将一切矛盾都消灭了。明白这一点，问题就可以迎刃而解。

——以上答张凄咽君

（原载《读书生活》第3卷第2期，1935年11月25日）

动物有没有本能

——答汪德明君

汪君读完郭任远著的“行为学的基础”后，对于行为学者不承认“本能”和“意识”引起了很大怀疑，汪君认定“人是有本能的”，同时汪君也“很尊重本能说”。这到底谁是谁非呢？汪君自己不能自决，因质之我们。我们觉得这一问题的提出，虽然不免失之专门，但“本能”之说对于一般人的印象素深，能借这个机会来讨论一回，谅也不是无意义的事吧！但在解释人的“本能”前，我们应讨论动物的本能，因此我们把问题稍为扩大了一点。现在先就方法论略加讨论。

动物有本能是一般心理学家所承认的，但行为派的心理学者独加以反对，尤以郭任远先生来得最彻底。本能果然会因行为派的反对而失去存在的意义吗？这是很值得讨论的问题。但若要想从现在心理学各派的研究和理论中得到圆满的解决，是很难的，因为各派有各派的立场和方法，各派都执著自己的是而反对他人之非。所得到的结论，常是片面的。

我们自然不能否认：每一派的心理学家对于心理学都有其特殊的贡献，但同时，他们那片面的、形而上学的方法论使他们不能把握事物的全面，以致将结论引导到极端的危险的方面。行为派也同样提供了许多有价值的研究，同时也因为行为派的特殊的方法使它达到了很奇怪的结论，即本能的否认。

因此，要答复究竟有没有本能的问题，最好先就行为派的方法作一个批判，指出什么是正确的研究方法。把握住了正确的方

法，读者便可以在研究当中下正确的判断，而不至于看见了一个奇怪的结论便莫知所措了。

行为派之所以有价值，是在于它在心理学中应用了唯物论的、彻底的实验方法。心理学到了行为派的手里，便成了完全客观的实验科学，它将心理现象也看做一种物质现象，看做一连串的刺激和反应的过程。因此行为主义者认为心理科学的研究应该是应用物质的刺激以求动物身上的物质的反应行为，刺激和反应的研究，便是心理科学的根本基础。行为主义者放弃了内省派的主观的观察法，而把心灵当做与物理化学同样的东西去处理。

使心理现象与物理化学联系起来，这是行为主义的大功绩，因为高级的（心理）现象是不能与低级的物质基础分离的，心理作用只是物质作用的一种属性，物质不存在时，便也没有心灵。从物质的研究中去获得心灵的了解，是行为主义的很大的优点。但是，行为主义一旦把握住了物质的基础，便以为这低级的基础就已经足以代表一切，于是否定了整个心理作用的特殊性，以为除了刺激和反应的过程外不更有什么。本能、意识，都可以还原为刺激和反应的现象，它本身是毫无一点意义。

依据这样的方法论，行为主义者便否认了本能的存在，而将本能也看做刺激和反应的过程之一种，这种方法论，就是我们常常听到的所谓“机械论的方法论”。把高级现象还原作低级现象，而抹杀了高级现象的特殊意义。更明白地说，机械论者认为高级的现象与低级的现象，只有复杂和简单的分别，而无性质上的差别，即只有量的差别，而无质的差别。所以，认为本能与刺激和反应的过程是同样的东西，不过刺激和反应是单纯的刺激和反应，本能则是一连串的复杂的刺激与反应而已。

这种方法论，也是形而上学的。何以为形而上学呢？就是它

抓着了事物的一面，而忘却了该事物的另一面，它把所抓着的一面看成死的、固定的，而不知道这一面的活动性，不知道这能够转化为另一面。承认了刺激和反应的低级现象，而放弃本能和意识等高级现象，这就是形而上学的。

但形而上学的方法，在今日，早已不成其为研究真理的方法了。举简单的例子来说，水是比氢氧二气都高级的，因为水是氢氧二气化合而成的化合物，但我们能说，水的性质与氢氧二气是一样的么？自然，要研究水的成分，必须把它分解为这两种气体，但对于水的本身性质的认识，是决不能在两种气体的研究中得到，而须把整个的水拿来研究。我们不能因为分析出低级的氢氧二气，便否认了高级的水的特殊性，由低级的现象复合而成高级的现象时，不单只是量的转变，即不单只是量的复杂化，同时性质也有了改变，而转化为另一种的质。

所以，研究高级现象而以低级现象的分析为基础，这一点是可以首肯的，因为高级现象是由低级现象所构成的，高级现象包含着一切低级现象的缘故。但一旦构成高级现象，则低级现象的性质便隐没而成为另一种的性质，这种转变的过程，就是所谓的扬弃（Aufheben）。这样，对于行为主义者，可以很赞赏他们那唯物的、客观的、实验的研究方法，但因为应用这种方法，就要否认了动物的本能和意识，那是形而上学方法的作祟，如果打破了形而上学的观点之束缚，则尽可以承认本能的存在，至少没有否认的必要。因为本能是比单纯的刺激和反应更高级的现象，虽然也是一连串的刺激和反应所组成，但既已成了连串，性质上便不单只是刺激的反应。例如：单纯的刺激的反应只是机械的、盲目的行为，而本能则是围绕着一个中心目的而执拗地活动着的一种有目的性的行为。既然本能的目的性行为与机械的盲目行为不同，

则本能的特殊意义就能成立，本能的存在便不容否认。

前面论到一般动物有没有本能的问题。我们反对行为主义者的形而上学的研究方法，他们把低级现象（刺激和反应的过程）片面地夸大了，而忘却了高级现象（本能）的特殊意义，但反过来说，若抬高了本能的特殊意义，使它完全与刺激和反应的现象分离，而当做一种完全孤立的东西，那也同样是片面的观点。生物学上所谓“生机说”或“活力说”，就是把动物的行为看做一种特别的活力作用，不把它与低级的物质作用联系起来研究，结果动物的行为好像是有一种神秘的精灵在后面推动似的，这很容易将人的思想引导到观念论，甚至于引导到宗教迷信的方面去，也是要反对的。因此行为主义者的唯物的实验的方法，就值得我们推崇。换一句话说，我们可以用批判的态度去接受行为主义者的研究，赞成本能只是连串刺激和反应的综合，而同时，既成为本能，便也有本能所特有的性质，与单纯的刺激和反应不同。我们的结论是：动物是有本能的。

人类是动物，当然也有本能。但人类与普通的动物不同，因此人类的本能也另有一种意义，现在就要讨论这一点。

人类与动物的不同，是因为能制造工具，这是汪君也提到过的。但人类能制造工具，能以工具取得所需要的物质，不必全赖爪牙和气力，这就使人类的生活比较动物的生活更发展了一步，人类的生活是比动物的本能生活更高级的，更明白地说，人类的生活是智慧的生活。自然，如果以为人类的生活和动物完全不同，那也未免陷入片面的见解，最大的两种基本本能，如汪君所说的食欲和性欲，是不论人类和动物都一样的。但动物要达到这本能的目的，其方法不外是应用自己身上生来具有的器官，一切行为都受着生理上的限制，所以动物的生活是纯粹的本能生活，人类能

利用工具，用外物来代替自己的器官，这使人类超出了本能生活。

人们常把蚁的群集组织与人类的社会组织相类比，这是错误。蚁的群体完全是基因于蚁的生理构造而形成的。但社会的组织是人类因应用工具实行生产而发生的互相结合，也就是所谓生产关系，蚁的群体受生理的限制，故这种群体的组织凝固不动，没有改善和变革的余地。人类则能不断地改善他的生产工具及其应用方式，使生产能力发展，而人类间的相互关系也因之改变。革命就是因生产力的发展而引起来的生产关系之变革。动物的群组织是有机体的组织，而人类的群组织是社会的组织；有机组织的变革和进化只能依赖自然淘汰，而社会的变革的原因则是社会生产力的增高和发展。人类生活与动物生活是这样不同的。

因此，如果不分清楚人类生活与动物生活，以为人类的行为也是以本能为标准。这仍是夸大了低级现象而忘却高级现象的形而上学的看法。这种错误的看法是常常有的，例如有的历史家常以为一国的君主掠夺别国的城池，是为了争夺美女的缘故，这是以性欲本能解释历史之一例，又如英国的马尔萨斯的人口论，以人口过剩及食物不足来解释民族与国家间的战争，这又是以食欲本能解释历史之一例。其实这些说法都是蒙蔽了真理的。

评判一个人的行为，也不是以行为之能否适合本能为标准的。恋爱或甚至犯奸的行为，虽然是本能的发挥，不一定是罪恶，但也不一定就常值得同情，如果一个人因迷于恋爱而疏忽了他在社会上所应负的责任，那还是会成为罪恶的。善恶的标准，须得要看那人的行为在社会关系上会发生什么意义，然后才能确定。

总之，要了解社会和人类的行为，必须研究人类社会特有的经济现象（是生产力和生产关系等）研究，不能用低级的动物本能作为解释的标准。自然，人类社会现象是本能现象的延长和发

展，我们不能否认，人类与本能是不能分离的。但本能到了人类身上，就被更高的智慧这一种东西所包摄，所扬弃，本能生活到这里，便隐没在智慧中；更确切地说，隐没在社会生活中。因为人类智慧的活动范围是不能超出生活之外的。

所以，人类不是没有本能，但在人类生活中，本能只有次要的意义，不能决定人类行为的根本方向。智慧是人类行为中的固有性，而本能是"附属性"。反之，在动物生活中，也并不是没有智慧的萌芽，猿类能用树枝或石子击物已是最初步的工具之应用，但这在猿类的生活中并不是主要的行为，只是偶然的行为，因此，除人类以外，动物的生活都可以说是本能的生活。

恋爱的本质是性行为吗?

——答徐晓云君

一、来 信

读书问答：

日前某妇女团体开"座谈会"讨论"恋爱问题"，他们讨论的第一个问题是"恋爱的本质"，讨论后所得出的结论是："恋爱是以性行为的发挥为基础，而以基于爱情及思想行动之协调，感情性格之一致，人品学问之相当等附带条件而成性的两性结合。"

随着这问题而来的是"本质"之可变性与不变性的争论，主张可变性者是根据辩证唯物论的观点，认为宇宙的一切事物都是在变化发展的，恋爱的本质，当然也是在变化发展。反对这一见解的人却认为恋爱的本质既是以性行为为基础，则这性行为是绝

对不变的，它相当于人类饮食之无论在任何时间与空间不会不饮不食一样。

我同意于前者而提出了如下的补充：恋爱的基础虽是性行为，而这性行为的基础却是依存于两性，即是说两性才是最基础的东西，性行为不过是有了两性以后的派生物。根据生物进化论的发现和社会进化史的推论，人类也是由最低级的生物——亚米巴，单细胞之类长期进化来的，并不是一有宇宙即有两性的行为的出现。两性间的生理器官，自进化成人类以来也都经过了不少的变化。未来的两性，通过社会生活的演进，也很难说不会促进性行为的变化。既然两性的本身都在演变，则由这两性所附生的性行为，也是要与两性辩证地变化发展的。

我这一意见才提出，竟引起了主席和一部分人的非笑，认为是"离开本题"的"滑稽"，渺茫抽象的奇谈，而竟不加解释地武断地做出了"恋爱的基础——性行为绝对不变"的结论。先生，性行为真是不变的吗，为什么？宇宙间竟有绝对不变的东西吗？这一真理如果存在，不是连辩证的逻辑都要被否定了么？我实在不明白她们所以发笑的原因，也许我的那种说法，太架空和不圆满了一点，但它究竟不是"奇谈"，更没有"离开本题"。说得不对，不对的地方在哪里她们没有给我指出；对，她们的笑不是浅薄无聊么？先生，她们那一"不变说"的论证算充分么？算正确么？真是把握住了真理的核心么？那样武断，那样主观，是学理探讨的态度么？我的意见真的没有成立的理由么？何以故？

尤其使我莫明其妙的是那第二个问题——恋爱的形态——的结论与第一问题结论之相互矛盾："恋爱的形态与其本质相对的统一着，但这形态须随时代及社会经济的变化而变化的。资本主义制度时代的恋爱形态，只是畸形的以商品的买卖形式出现；真正

合理的自由平等的恋爱，必须俟私有制度废除以后，公有制度确立的社会里才能普遍实现。”本质既与形态“相对的统一着”，而本质又是“绝对不变”的，规定形态变化的倒不是形态的本质而是“时代及社会经济”，这不又将形态与本质的“统一性”，完全消去了吗？离开了本质的形态，真使人不堪想象！先生，对立物的相对与统一，该是要在对立物的相互矛盾与运动的逻辑下才会存在的吧？如果形态单独向前发展而本质停滞不动（当然是不可能的）则本质不是将被形态否定了么？形态与本质不是辩证法的发展着的么？这不是机械论者的观点么？但它错误的原因在哪里？

该团体的态度，究竟算是比较前进的，我个人对它解放妇女的希望相当的大。那天在座的人又很多；不论是谁，灌输了错误的理论给听众，谁就要负责任去纠正。为了这，我深惧我的发言会有错误，特来请求先生指正，好让大家不会受我错误的影响；同时，她们的观念要是不正确，也望先生指出。

读者徐晓云上

二、恋爱不是永久不变的

恋爱问题，我们还没有详细地讨论过，也没有人像徐君这样郑重地提出来过。这也许是因为中国人整个生活问题太严重了，使人没有机会充分来注意它。但我们对于它也不能忽视，它始终是青年们的重要问题，并且正因为生活困难，更成为青年们非常苦恼的问题。

趁着徐君提出来的机会，我们来加以讨论，不是没有意义。从来信上看来，徐君所讲到的那妇女团体，正如她所说的一样，究竟算是比较前进的。至少，她们不是恋爱至上主义者的集团，她们没有把恋爱看做人生的至高理想，看做惟一的幸福；她们坦白

地宣布了恋爱是建筑在物质上的，恋爱和性行为分不开。她们又了解在现在不合理的社会里，也没有合理的恋爱，“真正自由平等的恋爱，必须俟私有制度废除以后，公有制度确立的社会里才能普遍实现”。这就是说，两性问题是不能单独解决的，必须整个的社会有了办法，才能够建立起合理的两性关系。这些地方，都证明她们的进步性，证明她们并没有像观念论者一样，把恋爱的理想过分地夸大了。

但她们对于恋爱的了解，未免太简单了，她们几乎把恋爱和性行为看做一件东西，没有加以分别。不错，没有性行为，就没有恋爱，如果以为恋爱可以和性行为完全隔离，是不对的，但我们要知道，性行为不一定就能够产生恋爱，动物也有性生活，但我们能说动物也会恋爱吗？恋爱只在人类中才会有，而且就在人类中，也不是完全普遍的，譬如在封建社会里，只有天经地义的男女婚媾，却没有恋爱，人类的恋爱，也要在一定的社会条件之下才能产生。

就拿她们对于“恋爱的本质”的结论来说，她们也承认，恋爱必须要有“爱情及思想行动之协调，感情性格之一致……”等等的“附带条件”，虽说是“附带条件”，但如果缺少了它们而仅只有单纯的性行为，那能够算是恋爱吗？以“父母之命，媒妁之言”为依据的封建婚姻，所以不能称为恋爱，就是因为缺少这些“附带条件”。

我们可以说，性行为是恋爱存在的必要条件之一，但并不是决定恋爱的基础，离开了性行为，恋爱当然不会存在，但性行为的本身，并不能够产生恋爱。恋爱的产生，一定还有别的来源，还有别的决定的基础。这就好像盖房子，地基、砖瓦和其他材料，是房子的必要条件，没有这些东西，也就没有房子，但地基砖瓦和

其他的材料等等，是不会直接产生房子的，要产生房子，另外还有盖房子的人。

明白这一点，我们就可以说：恋爱的本质，并不是性行为，就好像房子的本质不是砖瓦地基一样。同时这“本质”的可变性与不可变性的问题，也有了解决了。性行为果然是和人类饮食一样，无论何时何地，人都要饮食，无论何时何地，人都可以有性行为，这两种行为，是不变的。但人类求得饮食的方法，却是因时因地而不同的，而发挥性行为的方法，也是因时因地而不同的。恋爱不过是人类发挥性欲的方法之一种，封建婚姻也是一样。封建婚姻是可变的，它在一定的情况下发生、发展和没落，恋爱也是可变的，它从一定的时间空间中发生和发展起来，现在我们所知道的恋爱，将来也不能说没有消灭的一天。

对于这一切，我们自然还得要再具体地讲一下，恋爱既然不是由性行为直接产生出来，那么，它是怎样产生的？它的本质既不是性行为，那又是什么？它是可变的，它发生、发展和没落，那么它是从哪里发生？它没落之后，男女的性行为发挥方法，又成为什么样的状态？这几个问题，都得要具体地说一下。

三、恋爱的特点及其社会基础

恋爱怎样发生的呢？我们不妨把中国过去的事情回想一下。恋爱问题在中国最出风头的时候，是十年前左右。那时正是所谓五四文化运动的期间，全国发生了一个反对旧社会传统的运动，恋爱自由的呼声，也成为反对旧传统的一个口号而出现了。这新的文化运动的来源，人人都知道是因为中国社会上的资本主义要素最初抬起头来，要想打倒旧的封建势力。新文化运动就是这新兴势力的表现，恋爱自由的主张也正是这新文化中的一支生力军。我

们试把恋爱自由的主张中的几个特点指出来，就可以知道它是反映着资本主义的生产关系了。

第一，我们可以看出，恋爱自由有个人主义的色彩。从五四时代的言论里，可以知道，主张恋爱自由的人，是以为恋爱是男女个人本身的事情，所以只能由本身自己来决定，不能听从“父母之命”，排斥第三人的干涉。这在反封建方面是有意义的，但推到极端，就有人把恋爱看做纯粹个人的事，以为和社会全然无关。个人主义是从资本主义的基础上产生，这是谁也知道的。

第二，恋爱是以自由平等为理想的。所谓恋爱自由，就是要人人都站在平等的地位上，做自由的追求，自由的竞争，自由的结合，资本主义初期的时候，也就是用自由平等的口号来和封建势力对抗的，恋爱自由不过是一方面的反映。

第三，我们要注意，恋爱的自由平等，是虚诡的自由平等。恋爱者的双方互相间都有一种占有欲，一个人到了恋爱的成功时，就觉得对方是自己的所有物，这种占有欲，和资本家对于自己的财产所抱的态度并没有多少分别。后者说“我的财产”，前者说“我的爱人”，“我的”观念是很值得注意的。表面上主张自由平等的竞争，竞争的目的，是要使对方成为“我的东西”。然而竞争在表面上虽然自由平等，有资产的人实际上始终占着优势，自由平等也只成了一部分人的自由平等，这种自由平等，是终归要没落的。就好像今日垂死的资本主义国家，完全放弃了经济上政治上的自由主义一样，今日的资本主义社会里，男女两性也说不上自由恋爱，而成为露骨的买卖婚姻了，自由恋爱和自由主义一样，是资本主义初期的产物。

第四，我们还要注意，恋爱所需要的那些条件也是反映着社会的不平等的。例如，“爱情及思想行动之协调，感情性格之一致，人品

学问的相当等”，就表明恋爱的存在，必须双方的思想行动、感情性格、人品学问等等在一致的水平线上，然而要使这些东西有一致的水平线，必须双方都属于同一社会层才能成功，这就是说，在通常的状态之下，一个资产阶级的妇女和一个苦力劳动者是恋爱不上的，更进一步说，苦力劳动者们因为生活的残酷压迫，一般所谓的“人品学问”之类，在他们认为是谈不上的，因此对于他们中间也就说不上恋爱，而恋爱就成为资产阶级和小资产阶级的事实上的特权了。

根据以上的四个特点，可以知道恋爱的发生，和资本主义的兴起有着多么密切的关系啊！恋爱的种种特征，都带着新兴资本主义的性质，初期资本主义的经济关系，才是产生恋爱和决定恋爱的基础、恋爱的本质。我们现在就可以下一句断语，即：恋爱是初期资本主义的经济关系在两性问题上的表现。

当然，如果说恋爱完全不是性行为，也是不对的，恋爱始终是人类发挥性行为的一种方法或方式，它和性行为是统一的，但说到这种方式的本质，我们就不能说是直接由性行为产生，我们同时要指出它和性行为的差别。这就是辩证法上的“差别的统一”。不了解这一点，以为恋爱的基础只有性行为，那就是把复杂的事情看简单了，这是一种机械论的错误。

四、恋爱的本质和形态

这样，我们就得要在资本主义经济关系中找恋爱的本质了。但是，把恋爱单单看做经济的行为也仍然是简单化，仍然是不够的，恋爱在发展中还表现出种种的“形态”，我们也不能不注意。有的人恋爱的时候，目的是想得到好帮手，有的人（恋爱至上主义者）把恋爱当做人生至高至美的理想，像神圣一样地崇拜对方，有的人还带着半封建的观念，拼命的要把对方作为独占的对象。这

种种的形态，和恋爱的本质自然有相对的统一，不在资本主义的初期（例如在封建社会里），社会决不许你自由去找好帮手，也不容你把爱情看得太高，（要紧的是封建社会的义务）。所以这些形态，和资本主义的本质是统一的。但统一中同时也有矛盾，形态发展到某种程度，这矛盾就会暴露出来。恋爱至上主义者在极端的时候，有时也会不顾一切经济的限制，能为恋爱而牺牲自己的。为恋爱达不到目的而自杀的人，是不必说了，像有钱人的小姐跟着车夫逃走的事，也是屡屡可以听到的。如果以为恋爱仅只是单纯的经济行为，那么，这些事情就成为神秘不可理解的了。

我们要看出恋爱的经济本质和它的观念形态（如至上主义等）的矛盾，形态是由本质决定的，但同时它也有相对的独立性，忽视了这相对的独立性，一切都要单纯地用经济来解释，这也脱离不了机械论的错误。例如叶青先生就是一个例子，他说："他与她恋爱，是因为他有财产……并且要能养活她才娶她……并且要他能养活她才嫁他……"又说男女双方有时虽已注重学识而不注重财产，全然因为有了这些，"暂时贫穷，将来会好"的缘故，这都是太把事情说得机械化、简单化了。实际上男女青年在恋爱的时候，倒并不这样单纯，他们的观念形态的独立性发挥到极端的时候，倒常常会冲破经济的打算把性命作牺牲品，这是不能不注意的事实，并且也是特别重要的事实。因为牺牲者的出现，并不仅仅证明恋爱至上主义的存在，并且能暴露社会经济的病根，表明这社会不能满足两性的理想，表明恋爱本身所受的物质的限制。

徐君所问的形态和本质的统一及其矛盾，就是这样解答的。

五、将来的两性关系是怎样的？

最后我们要解答恋爱是不是会没落，如果我们把恋爱单纯归

结到性欲上，那我们当然不能承认恋爱会没落，因为这样一来，性欲存在一天，就有一天的恋爱，更进一步，我们将以为别的动物的性行为也是恋爱了。这当然是一个错误。我们已经知道封建婚姻中有恋爱，我们也知道在今日资本主义的末期，经济上的独占形成和一般大众的贫穷化时代，恋爱也没有成立的条件；这时的男女关系已经露骨地成为买卖式了。这表明恋爱也并不是有永久性的东西。

但要紧的是将来社会里是不是有恋爱的问题，据那妇女团体中的人主张，是真正自由平等的恋爱要在那时候才能出现。这一点，有一部分是对的，因为根据社会科学，我们确实可以预料将来必有更好的社会经济制度，因此也有更理想的两性关系。但事物的变化，不只是量的方面的变化，质的变化才是更重要的。我们决不能说将来的两性关系仅仅是比现在的更合理，我们还要说在那时，两性关系在本质上也要起变化。至少我们可以想到，在公有制度完全确立的社会里，“思想行动之协调、人品学问之相当……”等条件是不成问题的，两性的结合，也用不着讲这些条件，这些条件只在目前不平等的社会里才会提起，因为不平等的制度使人群间的思想等不一致，才有这些条件的要求。既然用不着讲这些条件，那么，男女的结合就可以由纯粹的友爱达到目的了。其次，我们的恋爱理想中所具有着的那种占有欲，在将来的社会制度之下，是可以不存在的，两性关系可以达到爱而不恋的境地。

这两点，是我们可以推测到的。如果我们一定要把将来的这种两性关系叫做“真正合理的恋爱”，那我们不必一定要反对，因为我们并不是要在名词上争执，要紧的是要明白，这一种两性关系，和现在我们心里所想的恋爱，或资本主义初期人们的恋爱理想，在本质上始终是有差别的。

我们的答复大致说完了，总之，这妇女团体是进步的，原因是她们都没有受到观念论的毒害，她们都相信将来的合理社会，但她们的错误是有机械论和形而上学的色彩，用简单的性行为解释为复杂的恋爱，就是机械论；把恋爱看做永久不变的东西，就是形而上学。至于徐君自己，她主张恋爱的本质能够变化，这是正确的，她矫正了她们的形而上学的错误，但她自己也和她们一样，同是上了机械论的当，以为恋爱的本质就是性行为。性行为是生物的行为，不是人类特有的行为，但恋爱却是在人类社会一定的基础上发生的，不是简单的性行为可以说明的。

最后，说到生物的性行为，当然也不是永久不变的。性行为不过是生物的生殖方式的一种，有许多生物，不一定要两性交接，仍能生殖的，那就说不上性行为了，但这不在恋爱问题的范围以内，我们不再多说了。

（原载《读书生活》第3卷第3期，1935年12月10日）

非常时的观念形态

——答夏士融君

一

这问题一提出来，恐怕有许多人先就要我们解释“什么是观念形态?”因为，观念形态四个字，在许多人的耳朵中，也许已经听得很熟了，但对于它的意义，却常是不十分明了，甚至于有的人说全不知道它是指什么。

夏君就是这样的，他的来信也只要我们解释这名词的意义，但

我们觉得，观念形态这东西，在我们的生活中有很大的作用，尤其是在民族危机严重已极的这非常时，它的作用更是不能忽视，因此，除了给薛君解释一下名词的意义外，还顺便讨论一下非常时的观念形态，这样，我们的答复可以更切合实际一点。

观念形态，也有人写做“意识形态”，两个名词意思全然没有分别，是大家知道的。它所包括的东西，就是文学、哲学、科学、宗教、道德法律之类，总之，是和社会的物质组织（如经济组织、政治组织、军事组织之类）对峙的东西。

讲到观念或意识，我们平常人时时刻刻都有的，我们每做一件事，都要用自己的意识来评判一下，然后才决定做不做。这就叫做“考虑”，也叫做“通过意识作用”。我们做事都要经过多少的考虑，也就是都要通过意识的作用。因此，意识或观念，在我们的日常生活中是没有一时离得开的。

为什么我们日常的意识不叫做意识形态，却单称做意识？这分别在哪里？例如哲学是意识形态的一种，在我们日常的意识中，又何尝没有哲学一类的思想？哲学上认为世界是变动不定的，我们在平常也会觉得周围的一切变得很快，这不是一种哲学思想吗？文学是观念形态的一种，文学里有时会描写被压迫民族抗争的故事，我们在民族危机的前面，也常有许多悲壮激昂的抗争意识，这和文学又有什么不同？信奉宗教的人，他的宗教意识是随时随地都会表现的，但个人的宗教意识，我们仍只能称之为意识，只有宗教思想的本身我们才叫做意识形态，这又是为什么？

二

要答复这提问，我们希望大家自己研究一下自己的意识。比如说我们有民族意识，这民族意识是指什么呢？是指我们能够意

识到自己的民族应该有独立自由，遇到帝国主义来侵犯，我们就觉得需要用武装抵抗，认为自己本身也应该勇敢地走上民族战线的前线去。但一个人的意识决不是这样简单的。一个人不但有着民族意识，同时也会打算着个人的事情，不但打算个人的事情，同时还混杂着各种新旧的观念。这样一来，使一个人的意识弄得很复杂。

我们常说某人意识模糊，所谓模糊，并不能呆板地照字面解释作“不清楚”的意思，意识所以会模糊，是由于意识的内容混杂，愈混杂，意识才愈不清楚。革命意识里夹杂着封建观念，这革命意识自然就含混了，一个民族的斗士不能把身家性命妻室儿女的观念抛开，他的民族意识就不会坚强，民族英雄会成压迫爱国运动的汉奸，原因就在这里。

无论什么人，他的意识总是多少有些混杂的，这就使得人自己的思想常常有矛盾。就是最前进的革命者，我们也不能说他全然没有矛盾。他所以能够不断地前进，是因为他能够不断地克服落后的、混杂的意识。反过来说，如果他让自己意识中的落后部分占了优势，即使曾是最前进的革命者，也可以成为社会进步的敌人。

为什么意识会免不了混杂和矛盾？原因是我们的意识是从实际生活中得来的。我们的意识就是我们实生活的反映。每一个人的实生活是非常矛盾复杂的东西，因此反映出来的意识也就不能不有这矛盾而复杂的现象了。

我们是半殖民地被压迫的民族，在我们的实生活中，一般都感到民族敌人的重压，但各人的地位不同，各人都要在自己有限的地盘之内，替自己的生活打算，于是又感觉到有自己的小集团的利害问题。做商人的有商人的利害打算，做统治者的为统治权

打算，他们的意识，都反映着他们的实生活中的各种要求，这些复杂的成分夹杂在他们的意识中，于是和民族解放的意识就矛盾起来了。有的发觉真正的民族的出路只有武装抵抗，有的不愿抵抗事件的发生，始终要“和平”“忍让”，有的索性就露骨地投入敌人的怀里，成了明白的汉奸。各种集团的意识有这样不同，他们实生活的地位实在有着很大的作用。

三

因此，由于生活地位不同，人的意识也常是不相同了。反过来说，地位相同的同一集团的人，在意识上大体也常会一致。各个人间的个别的差异或例外是不能免的，但同一地位的人，他们的意识总有一个共同的形式。能够代表某一集团的共同意识的形式，就是意识形态，或观念形态。

我们说哲学是一种意识形态，因为它常有一定的系统的理论形式代表着某一集团的人们的意识。悲观主义的哲学，代表着社会上没落的集团的意识，享乐主义的哲学，代表着颓废淫糜的集团的意识。我们说道德是一种意识形态，因为它也常是某一集团的人的共同意识的形式。男子在社会经济里占重要地位的时候，道德就拥护男人的利害，而有重男轻女的道德，这就是最显明的一个例子。文学也是观念形态，唯美主义的文学代表着社会上某些寄生集团的共同意识，因为这些人的生活脱离了现实。现实主义的文学是实践活动中的人们的主要的观念形态，因为这些人是能够面对现实的。……

但重要的是，观念形态不仅仅是代表集团的共同意识，同时也是更明白更确定的集团的共同意识。一个颓废淫糜的集团中的人，不一定个个都是十足的享乐主义者，在这样的个人中，他的

享乐的意识是不会彻底和坚定的，但享乐主义的观念形态却不能不很彻底很坚定地主张享乐。这样，观念形态不但代表这集团的意识，并且是这集团意识的推动者。

这就是观念形态的作用。我们为什么要学社会科学，为什么要学哲学，为什么要学文学？有的人以为哲学是空洞玄秘的，科学对日常生活没有关系。有的人又高叫“文学无用”。这都是不懂得观念形态的作用的缘故。其实正确的科学哲学和前进的文学，是很能增进我们的意识，使我们的认识更坚定更明确的。反过来说颓废的文学和不正确的科学哲学，又可以把我们引到邪路上去。

这作用，在我们的生活中是不小的，是无形的，说“无用”吗？其实它的用处是在无形中，这更值得我们注意了，正因此，这非常时的观念形态对于我们就成了一个重要问题。

四

中国目前的非常时期，在内部表现出不断的内战和严重的天灾，在外部是民族敌人得寸进尺的加紧侵略，然而最吃紧最重要的，还是这民族被侵略的危机。在这样的非常时期，民族的解放和民族统一的武装抗争思想，应该是我们共同的最主要的观念形态。一切观念形态，都得要依属在这最大原则之下。

妥协、投降，固然要认为是和民族敌对的思想，就是主张忍让和平的观念形态，也认为是在事实上帮助了敌人的。每个民众应当有自动地积极地起来救亡救国的意识。逃避现实，苟且偷生，只求自己的闲适，不管国家大事，这种个人主义的思想，也是会断送民族生命的意识形态。实际上在这样吃紧的关头，要想单独找个人的出路，也是不可能的事。少数的个人虽然在串通了敌人的情形之下，得以苟且荣耀，然而大多数个人的出路，是和民族

的出路分不开的。个人应该随时有为民族战争而牺牲的准备，才能够英勇地为民族抗争而奋斗，这就是要打破个人主义的观念形态。

封建的观念形态，也是必须要克服的，只求一家的荣耀，不顾民族的利益，结果产生了“满洲国”以来各式各样的汉奸。束缚妇女的社会活动，厉行良妻贤母的教育，想把一半人口的民族生活力从社会上拖开，这也是封建观念形态的一例。

科学哲学在非常时期，应该集中在民族抗争的事实和行动的指示上，研究自然科学的人应该极力传播近代战争的技术上的知识，尤其是毒瓦斯战争和防御的知识。社会科学应讨论到民族解放的经济和政治上的各种实际问题，哲学应该不断地批判妥协主义者的理论基础，建立斗争的理论基础。

就文学来说，已经发生过的民族斗争中可歌可泣的事实，应该是它的最好的题材。目前所需要的文学是现实主义的文学，是暴露的文学，文学上要努力写出现实的真相，暴露一切侵略者和各式各样汉奸的丑形，应该表现出民众的愤怒和一切抗争情绪，使读者在活跃生动的描写中坚定起自己的意识。

道德宗教之类也是一样。譬如说什么“礼义廉耻”，我们就不需要把它弄成一些表面的无关重要的虚文的规定，却要在从属于民族抗争的大目标之下，能够真正起来抗争的人，才叫做知耻。至于宗教，也是一样的，不管是什么宗派的人，应该在民族抗争的大旗之下联合起来，把民族解放的观念当做大家共同的最高信仰。

以上所举，不过是几个简单的例子，最详细的地方，是要多数的人自己来做的，改造观念形态，和改造社会是同样伟大艰难的事业。不单只是要有专门研究的人如哲学家、文学家、宗教家等来做，并且也要普遍的民众自己也努力做。譬如汉奸压迫民众

爱国运动的情形，我们就不一定希望文学家从旁观的立场来描写，却更希望实际行动中的民众用报告文学的方式写出他的经历。

（原载《读书生活》第3卷第5期，1936年1月10日）

非常时对宗教的态度

——答熊宝君

编者先生：孙传芳被刺杀的事件，各处都谈论得很多了。我不认为这是什么了不得的大事，本不想把它提出来麻烦你们。但因为它发生在佛教的大本营里，使我想起了关于宗教的问题，想问一问你们的意见。你们对于宗教的问题，从来还没有讨论过，希望趁此机会给我们一个指示。

据我看来，这件事的本身，对于宗教也不见得有什么意义。即使有意义，恐怕也不过是加强了宗教的迷信吧了。有些人把“血溅佛堂”的故事看得很重，以为这是对宗教的一个反面的讽刺，其实我就看不出什么讽刺，在一般人的眼中，反而觉得这是佛教中因果报应说的证明，反而足以给一切靠佛教吃饭的人利用作宣传的好材料。它在宗教方面的反动性和保守性是非常浓厚的。这浓厚的程度不下于“替父复仇”的故事，在旧道德方面的保守性和反动性。

这件事的本身，虽然没有丝毫积极的意义，但它的出现，使我们想到：像孙传芳这样一个军阀，当他得势的时候，不知道屠杀了多少生命，榨取了多少人民的血汗。失势了以后，又可以拥有极大的资产，到租界上去过安闲的生活。他正是今日不良社会制度的代表者。而这样的一个代表者，走进宗教的殿堂里去，公

然又成为“大师”，坐上了长老的首席。由这样的事件看起来，宗教这东西的真面目是什么，就可以推想而知了。宗教是不良社会制度的拥护者，它替不良制度的代表者设下很巧妙的出路。它对于社会上的罪恶，在表面上好像也反对，甚至于要加以制裁的。但它对于罪恶的制裁，大部分是推到来世去，或者是说些死后地狱的裁判的鬼话，这样一来，就让现世的罪恶横行下去了。

我曾记得有一位著名的社会科学家说过：“宗教是人民的鸦片”。这真是一个恰当的比喻。鸦片是有毒的，而且中了毒以后，就会成瘾，没有办法丢开。宗教把不良制度的毒害种在民众的身上，使它成为民众的根深蒂固的习惯，使人没有办法摆脱了它。现在还有很多痛苦的人民，明白他们的痛苦是不良制度造成的，而他们因为受了宗教迷信的毒素作用，仍然以为是前世作孽，神灵发怒的结果。譬如水灾，明明是负责河工的当局平常不顾农民的利益，不好好地做防范的工作，而寺院里的人却告诉人们说这是河神作怪。结果是人民虽然穷困，寺院的香火却愈更发达起来，灾荒虽然厉害，人们却不知道怎样去找正当的出路。这真可以算是鸦片的作用了。

宗教的毒害既然这样厉害，我们不是就应该设法来反对它了吗？但反对宗教是与大多数民众有关系的事，它的深固的根蒂是种植在大多数民众的生活里的，要把这种根蒂切实地拔去，我看这真是一件最不容易的事，有时候看起来简直是不可能的事。过去曾有人用种种的方法反对迷信，都没有什么效果。例如用演讲会之类的方法，想在民众中间灌输科学知识，使他们觉得宗教迷信是不可靠的，这办法可以说是一点成效也没有的。前两年又有人用“打破偶像”的方法来反宗教，把寺庙里泥塑的神像都捣毁了。这不但没有效果，反而引起了民众的反感，甚至于加强了他

们的宗教信念，因为神像被毁，引得他们非常恐惧，怕这样一来，神灵一定发怒，要有什么灾荒了，恰巧又发生了连年的灾荒和兵乱，民众生活困苦的增加，使他们觉得好像从前的畏惧果然成事实了，这不是更加强他们的宗教信仰了吗?

中国的宗教问题，也并不简单，在民众中间有了势力的宗教，除了佛教外，还有回教、道教、外来的基督教，也多少有些势力，孔子也算是一种变相的宗教对象了。我们如果要反对宗教，对于这些复杂的派别，要采用什么方法才会适当，才会有效呢?

此外，我还有一个问题：反对宗教的问题，是不是值得我们当做最重要的问题来处理呢？眼前中国最迫切的问题，显然是民族的危机。如果要说现在是非常时期，那我们得加上一个形容词，说这是民族生死存亡关头上的非常时期。现在是应该用最大的力量去对付民族敌人的时候。在这种情形之下，我们是不是还值得用一大部分力量来对付宗教问题呢？我想这倒是很值得讨论的一件事，所以要提出这“非常时对宗教的态度”的问题来请教。

——熊宝君来信

一、我们要讨论的问题

熊君提醒我们第一次来谈宗教问题，我们觉得很高兴。熊君对于宗教的见解，在原则上我们认为是很对的。一般地说来，宗教是人民的鸦片，宗教是不良社会制度的拥护者，这是现在社会科学上已经确定了的见解，不容人再有疑问的了。

但宗教的作用，在各种情况之下，各种各样的表现，确实不是一个简单的东西，因此，说到我们对宗教的态度，也就不是简简单单的“反对”二字可以了事。这并不是说我们现在还要拥护宗教，我们只是要说，反对宗教不是轻而易举的事。宗教在民众

的生活中，正如熊君所说，是非常根深蒂固的东西，它是社会意识形态中最顽固的一种，它不但和不良的社会制度紧密地结合着，即使制度改变了，它还能够在民众中间发生不少的作用，像苏联那样的国家，社会制度是早已变了，但宗教势力仍然没有根绝。

反对宗教是不成问题的，成问题的只是宗教问题太复杂，太繁难，不知道要用什么态度和方法，才能够有效地对付这问题。这是今天我们要讨论的。

二、宗教的各种作用

在这一篇短短的答复中，我们不能把宗教的各方面问题，都详细说到，只就熊君所问到的范围以内说一说。刚才我们已经说过，宗教的作用，在各种情况之下，是各式各样的。它是不良社会制度的拥护者，在不良的社会制度里，处在优势中的人们是压迫者。宗教既然拥护这不良制度，对于压迫者的优势当然也加以辩护的。事实上它是为压迫者所利用，替压迫者服务的。但各时代各社会的压迫者所处的情形不同，他们的压迫方式也就有差异。因此宗教的作用也就有变化，有发展。

我们现在不能有系统的说明宗教的发展，但有几点是可以指出来的。譬如对于一国内的劳苦人民，它的主要作用是要发挥那牺牲的说教，要苦难的人们忍受着现世的痛苦，允许他们死后的报酬，这样，压迫者的压迫可以维持，而被压迫者却失去反抗的意识了。这是宗教的最普遍的作用。又譬如，在帝国主义的时代，帝国主义者对于殖民地实行侵略时，宗教又有两种作用：

第一，侵略者可以利用宗教的顽固的宗派性，使殖民地国内民众自相残杀，帝国主义者就可以从中取利，这在印度回教徒和婆罗门教徒中间，就常常吃这样的亏。中国新疆的回汉冲突和西

藏的两个喇嘛的斗争，都是很好的例子。中国的军阀内战虽然不是宗教战争，然而被操纵的情形却和这非常相似。

第二，宗教一方面有顽固的宗派性，而另一方面却又有一种虚伪的世界性，这在一定的情形之下，对于帝国主义侵略行为也能尽帮忙的作用。凡在一个宗派之下的人，不论国籍，不论身份，宗教在表面上是一律平等的，侵略者借着这种特点，不妨对于被侵略者所信的宗教加以提倡，使被侵略者发生好感，忘记了侵略者的地位，这就是所谓的烟幕作用。譬如，意大利把阿比西尼亚的“圣城”阿克森占领了，意军却下令要保护阿克森的教堂。东方的侵略者吞蚀了中国的土地，却煞有介事地提倡佛教和孔教。

三、宗教问题是不是重要

宗教的作用已经讲过了，现在再来解答熊君最后提出来的问题：在民族危机非常尖锐的当前，宗教问题是不是可以当做最重要的问题呢？关于这问题，本来可以有两个互相反对的解答。或者说：现在惟一的重要问题只是民族危机方面的，这要用我们的全力对付，其他一切都顾不了，所以宗教问题可以丢在一边。或者说：民众受了宗教的麻醉，就没有抵抗的意识，因此反宗教是最重要的问题之一，要和民族解放同等看待，两者要并行地做。

但这两个相反的意见，都是不对的。第一个意见是把民族解放运动看得太简单化了。它不知道敌人的侵略并不是简单的行为，侵略不但在军事上、政治上、经济上表现，在文化上、宗教上敌人也会应用他们侵略的手腕的。看不见这一点，以为民族解放运动仅仅是一个武装抗争的运动，这是近于机械论的错误。自然，现在中国最迫切需要的是武装抗争，这是眼前最要着重的事，但如果因此便把其他一切放置不顾，那也很有危险。文化或意识形态

的作用不是可以轻视的，忽略了民众习惯最深的宗教问题，也就是漏给敌人一个进攻的空隙。这是不能不注意的事。

第二个意见的错误，是把宗教看成独立作用的东西，不知道每一种形态的宗教都有一定的社会制度做它的根据，每一种方式的宗教政策都和压迫者或侵略者的主要行动有密切关系。因此，应付宗教问题，应该从它的社会根据上着眼，应该从侵略者的政策上着眼。不这样去做，要和民族解放运动独立地并行地反宗教，那结果就和开演讲会捣偶像一样，反宗教既没有结果，对于民族解放运动也没有益处。

宗教问题是不能忽视的，因为侵略者会利用它作为工具。同时也不能把它独立起来做，把它的重要性和民族解放运动并列起来。对于宗教问题的正当看法，是把它和民族运动适当地联系起来，并且要从属在民族解放运动的大目标之下。

四、怎样办呢

在解放民族运动的大目标之下，我们对宗教的态度，应该针对着帝国主义者或国内帝国主义的代理人的侵略政策来做的。

例如，当侵略者利用宗教的宗派性来挑拨民族内部的自相残杀时，我们对于宗教也就不能取单纯的全然反对的态度，我们所要反对的地方必须以宗派性为中心点，使互相冲突的宗教民众能结合到民族抗争的统一战线上去。

当侵略者或国内的代理者也来提倡民众所习惯的宗教，想借此掩饰他们的狰狞面目时，我们所取的态度，是要抓住民众现实的物质利益，来和侵略者的欺骗对抗，证明宗教的欺骗是怎样危害了民族的生存。

同是侵略者的工具，但侵略者相互间的冲突矛盾，使得工具

中间也有冲突矛盾。被侵略的殖民地民众，要能够善于利用这种矛盾冲突，是很有好处的。例如：东方和西方的侵略者虽同是被侵略者的敌人，但因为前者进攻得太过火了，后者不能不给它以打击，有时甚至于因此不能不支持被侵略者的抗争运动，这对于被侵略者多少总是一种好的反抗机会。意国对于阿比西尼亚就是这样的。在宗教上，这种情形也有时反映出来。西方侵略者的宗教集团，对于中国的民族抗争运动，有时多少也会取着赞助的方式，虽然这是非常有限的，但在民族抗争的总目标之下，我们对它就不能如最大敌人一律看待，我们要利用它所给我们的一切机会，加强起抗争的力量来。

以上几点，就是我们在非常时的当前对宗教应取的态度。性急的人也许以为这对于宗教的存在，一时尚不能推翻，觉得不满，但在民众生活中根深蒂固的宗教，本来不是一下子可以推翻的东西。它和旧社会的一切密切地结合着，反对宗教，也要和变革旧社会采取同一步骤，旧社会全然摧毁了的那一天，宗教的根据也才会消灭。在目前，我们变革旧世界的任务是以民族抗争为主，因此对于宗教的态度，也只能适应着这任务，着重以上的几点。

（原载《读书生活》第3卷第4期，1935年12月25日）

民族的思想上的战士
——鲁迅先生

(1937.6)

我很想用虔诚的态度，根据充分的研究，写一本评论鲁迅先生思想的书。无论做什么事，都需要虔诚的态度和充分的研究，对于鲁迅先生尤其更要这样。因为鲁迅先生自己就是一个虔诚不苟的工作者，不论写一个条子，一封短简，凡是从他手里出来的东西，都是非常工整的。这并不是封建时代循规蹈距的那种工整，这是一个前进的战士所应该取法的切实和严整。鲁迅先生所以能始终前进，始终成为青年们的领导者，而对于中国人能够给予极大的影响，就因为他是这样一个能使自己严整的战士。真正的战士并不是完全不负责任的破坏者，他要在破坏陈旧势力的战斗中不断地建立自己，约束自己。

对于一个勇敢的战士，我们不抱着同样勇敢的心情去看他，是不能了解他的，不以同样虔诚的态度去研究一个虔诚的工作者，也同样不会有好的结果。鲁迅先生遗留给我们的工作遗产，是丰富而且高贵的。单就思想方面来说，他也开辟了一个新的境界。人们谈起来的时候，总常说他并不单单是一个文艺家，同时也是一个伟大的思想家。是的，他在文艺上是给新文学建立了一个极其坚固的基础，新文学不单只做了破坏工作，也做了建设工作，这虽然不完全是鲁迅先生一人的力量，然而他却尽了最巨大的力量。是的，他对于文字的使用能力和表现能力，在目前是没有人能比

拟的。他的思想，因为他的文字才有这样的影响。但我们又可以反过来说，他的思想也是重要的，没有他的思想，他的文字也怕不会这样的光辉。

有人说过这样的话：鲁迅先生的文章的力量，是跟着他自己的思想走的。在写最初的一篇小说《狂人日记》以前，他过着一段蛰伏的生活，对人生的失望和在思想上的怀疑，使他甚至不能写作。《狂人日记》以后的《呐喊》和《热风》的时代，他成了反封建的积极的战士。这时他的文字就锋利、明快，而有生气。当他作《彷徨》、《华盖集》时，忧郁的思想又笼罩了他，虽然也在战斗，但思想的苦闷使他的文字有了琐碎无力的缺憾。他的文字的炉火纯青时代，其实是在他接受了更新的思想以后，创作固然没有了，但《伪自由书》之类的杂感文里，却表现着他的文字艺术的登峰造极，而影响也最大。

这样的意见，对于他的思想和文字不可分的关系是说着了一部分真理的。虽然他的思想进展的各阶段中仍有一贯的线索，并不是突然积极又突然虚无。然而在思想的波状起伏里，他的文字的光辉也跟着波状地消长，却是可以承认的事实。

是的，鲁迅先生的思想经过了几次转变和怀疑，经过否定又肯定。但转变必然要有所以能够转变的基础。同是一时的战士，为什么周作人先生会走进苦雨斋里，为什么林语堂先生来专谈幽默？而鲁迅先生却和前进的青年一道走？转变不是魔术，而是现实，因此也要有现实的基础，这就使得我们在鲁迅先生思想转变前后各阶段中，能找出一贯的东西。有人说鲁迅先生虽然有丰富的思想，却没有成为系统。这样的见解，只是指出了平庸的事实，却没有道着了核心的真理。事实是鲁迅先生没有把自己的思想基础用系统的方式书写出来，并不是说他没有一贯的东西。战斗的思想家

不断地应付着许多遭遇战，就只好将教科书式的“体系”著作，留给书堆里的编纂者去做了。然而后者常只能复述，却少独创。

一贯，是发展的一贯，不是静止的一贯。鲁迅先生在思想过程中曾跳过了两个截然不同的阶段：从个人主义到集团主义，从人道主义到社会主义，从进化论到史的唯物论。他曾经彷徨，站在个人主义的立场上看见了“集团主义的大纛”，却找不到跨过去的桥梁；他终于跳了过去，承认了自己过去“只信进化论的偏颇”。在这两个截然不同的鲁迅中间，我们能找到什么共同的内容呢？

最重要的一个共同的内容，就在他的思想的时代和社会的使命上。他的使命是一个真正的中国人所担负的使命。他生在这一个国家，在这同一个现实里长大，他和中国的社会人物天天接触、磨擦，他爱中国和中国人，因此也对中国和中国人的缺点深恶痛绝，切望着他们的改善。他起来和这些缺点作战，不是一个单纯的战士，而是民族的战士。作为思想家的他，就把这思想磨成了最适于民族战斗的武器。

从《阿Q正传》里就可以看出这位民族战士的思想态度，《阿Q正传》并不是不负责任的讽刺。鲁迅先生给予阿Q的并不是漠不关心的嘲笑，他是抱着严父的慈爱的心情，看见了他的孩子阿Q的愚劣，孩子的愚劣使父亲痛心到啼笑皆非，然而又禁不住要寄予深深的同情和怜惜。鲁迅先生眼中的阿Q，其实也就是他眼中的中国人。无论中国人是否全像阿Q，无论现在的中国人比阿Q时代更有了什么进步（这进步，就是鲁迅先生自己也了解的），他对于中国和中国人的热爱、希望，对他们的缺点的痛根，是始终一致的。

“我不但是一个作家，而且是一个中国人”，一直到将死的前

几天他还是这么写着。不错，鲁迅先生是一个真正的中国人，做一个真正的中国人也不是容易的，因为这不是在国籍证明书上挂一个名字的事，而是要能够为中国的进步和自由战斗，流血。鲁迅先生是始终为中国的进步而战斗着过来的。我们甚至可以承认知堂先生的话，说“豫才（即鲁迅先生）的思想，我想差不多可以民族主义包括之”，虽然知堂对鲁迅的别方面的评判大都是胡说，而他所了解的民族主义也并没有超过一个抽象的名词。

用抽象的民族主义来形容鲁迅先生的思想，那就等于说他是国家主义者或国粹主义者一样，不仅是不适当，而且简直是侮蔑。然而鲁迅先生确实可以算得一个最勇敢的民族主义者，倘若我们从具体的、现实的意义上来解释这一个范畴。具体的民族主义有种种，鲁迅先生的民族主义（也是真正中国所要的民族主义）是被压迫者反抗的，求生存的民族主义，而不是狂妄自大而喝血的法西斯怪物。同是被压迫民族的民族主义，也有立场不相同的，精神文明论者只求守着国粹的传统，但另外的人却要争取人民的物质生活。鲁迅所要求的也正是人民的物质生活，他是唯物的民族主义者，他最痛心的是阿Q的精神胜利术！

说鲁迅先生是民族主义者，会使我们想起从前文艺自由和第三种人的论战。民族主义者虽然并不是自由无碍的天使，但却颇有第三种人的嫌疑：它好像是为民族而提出来的主义，并不是为民族里任何一部分人的利益。这就是说，鲁迅先生既是民族主义者或爱国的人，他在这国家和民族内部就不会以任何部分集团为立脚点，却成了一个高高在上的民族化的第三种人。

不错，为着全民族的出路和利益才有民族主义。但民族主义者也有最勇敢和较勇敢的分别。最勇敢的民族主义者是和物质生活要求最切近的人们一致的，他决不会忘记整个民族的命运，因

为这也就是他的命运。他为中国的整个民族的生存而战，因为他的生存也系赖于中国民族整个的生存。但无疑地，他是属于最勇敢的民族斗士的集团。

鲁迅先生是一个一贯的最勇敢的民族战士。这个“一贯”，就是他的思想发展的基础，就因为有这个一贯，他才能跳过截然不同的两个阶段。他是最勇敢的民族战士，因此在封建传统成为中国民族生存的主要大敌时，在五四运动前后，他就和反封建的最前线的集团站在一道。他是勇敢的民族战士，因此在正人君子把北京城搅得一塌糊涂时，他以个人主义的资格和他们搏斗。他是最勇敢的民族战士，因此在1928年以后，虽然横遭左翼方面的“围剿”,然而看看中国的前途是担负在苦痛的广大民众身上时,他也就忍着伤痛，辛苦地翻了个身，站到他们的集团里来。伤痛中的翻身，是谈何容易的事！倘若是伪君子，他必定疯狂地揭去假善的脸孔，露出青面獠牙，然而他是真诚的战士，为着“远大的目的”（知堂先生注释说：“简单的一句话就是……救中国”），他就说着“投降也是常事”，走向大众这方面来。

鲁迅先生是一直向前走的。用自由人或第三种人的理论来看他自然不对，但要把他嵌在一个死的固定的集团范畴里也同样不行，他是跟着时代的每一个重要阶段赶上了前锋。他生长在农村，有人就把他嵌进了“农民”的范畴，他的顽强不败的战绩，就被人解释成农民的执拗性使然。如果说鲁迅先生还有农民性（也就是保守性），那么，对于那从实验主义和科学走向国故整理的胡适，农民性不是更十倍于鲁迅了吗？死守在苦雨斋里谈龙谈虎的周作人又如何？自称有点“蛮性”，死活也要幽默的林语堂岂不更极近于农民？为自己的主张而百战不屈，如果就叫做有农民性，那么一切最勇敢的革命战士都得到农村里去找了。鲁迅先生的不妥协

的精神其实并不是来自农民性，恰恰相反，他和农民的愚昧的保守的传统是尖锐地对立着。他一点也不执拗，能在将近老年的时候跨过两座思想的山峰的人，还算是执拗吗？他不过是深深地爱着中国，对于他所信为可以救国的思想把握得最确实，为这思想的战斗也做得最坚决罢了。当他发觉了一种思想对于民族的生存有害时，即使曾经为他所深信过，他也能够毫不痛惜地“一脚踢倒”！

伊里奇说托尔斯泰是俄国革命的镜子，因为他在作品里反映了俄国革命前社会各阶层的动态。鲁迅先生也是中国民族革命的镜子。但镜子的反映是有条件的，因着它所放置的地位和角度的不同，就反映出不同的东西。鲁迅先生是一面活动的镜子，他依着民族生存的需要，屡次改换了自己的地位和角度，校正了自己的反映，甚至于不惜使自己牺牲。“为了远大的目的……而攻击我者，无论用怎样的方法，我全都没齿无怨言。”“革命文学的第一步，必须拿我开刀，我也敢于咬着牙关忍受。”——他有着这样以身殉道的精神，但并不因此他就不爱自己的生活。他爱民族，但他也要使个人的生活有意义；因为个人也是民族的战士。爱生活，也是鲁迅先生思想中的一贯的东西。他的态度的严整，做事的不苟，就表现着他是怎样地爱惜生命，不愿有一刻空洞的滥费。生活的要求，本来是人的常情，不是变态的人，不会平白无故地求死。人都是爱生活的，不同的是各人有他所爱的方式。自私自利，偷安苟活，也是出于爱生活。用虚缈的美梦麻醉自己或用夸大的狂想图一时的快意，也是出于爱生活。然而这都不是真正爱生活的方法：前者是退缩，忍辱，庸俗的道路，只顾眼前的小利，看不见生活的进步的前途；后者是轻浮、盲动、空想的道路，只耽迷于缈茫的幻梦，不能把握住生活的现实。鲁迅先生所要的不是

这两种生活态度，他爱切切实实的现实生活，爱一步步勇迈地进步着的生活，对于那庸俗的和空想的生活抱着极大的厌恶。他所厌恶的对象结果成了他的战斗的对象，于是鲁迅先生就不断地在两条线上实行着斗争。《华盖集》和《彷徨》时代，他痛击过北京教育界的卑劣庸俗，被“围剿”的时代，他虽然在远大的目的之下看见了自己的错误，承认创造社的攻击使自己“看了几种科学的文艺论”是值得“要感谢”的，但同时他也批评当时左翼人们大都偏重口号标语的近于空想和不合实际。是的，鲁迅先生在生活态度方面，以及其他的方面，都和过左的空洞思想以及右倾的俗物思想做过战斗，从这中间，产生了他的战斗的现实主义。

久经阵场的战士并不能百战百胜，中间也难免有失足跌倒的时候，伟大的战士就在于能够再接再励。鲁迅先生的现实主义就是在再接再励的战绩中发展起来的，他的严肃的生活态度使他走上了这一个方向。他也曾经蹉跌，走上歧路。他曾经失望，感到虚无，曾经译过阿志拔绥夫的虚无思想的作品，他曾经跟着厨川白村，讴歌过空洞的所谓“生命力”。然而他一点一滴地抓住现实，一步一步地走上前路，从反对精神胜利的旧唯物论思想，终于达到了科学的唯物思想的境地。从这样的过程获得现实主义的思想，是最艰难的，然而也是最切实的、最有活力的东西。这思想虽然是因了“几种科学的文艺理论”的一触才飞快地结晶，坚定地成形，然而不搬弄生硬的外国名词，不空喊高大的口号，活生生地和日常生活的事实结合着，这却是普通靠书本得来的现实主义所万难企及的。

这战斗的现实主义，同时也是鲁迅先生的思想方法。他很少谈抽象的理论，却最善于分析事实，他甚至没入到最日常的琐事里。他不用理论的公式去套住事实，却爱从事实中找出具体的活

的理论。自然，文艺是形象的现实反映，作为一个文艺作家，应该都有具体地表现思想的能力，不是鲁迅先生所专长的。但他的专长并不在于写出事实，而是能巧妙地暴露事实的矛盾。他善于出人意外地点出事物的负面，因此在论战的时候，也最能用论敌所说的话，去打击论敌自己的嘴巴，呈出一幅讽刺的、幽默的，然而却是真理的场面。他没有有意地在讲辩证法，但事实上却有意无意地在随时应用。从来天才的思想家都常常要跳出形而上学方法的禁锢，而对于辩证法的发展多少贡献一些东西。这在鲁迅先生，情形也是一样的——他深化了民族的反抗思想，同时也就给世界的哲学增添了色彩。

（1937年6月夏征农编《鲁迅研究》上海读书生活社版）

论思想文化问题

(1937.6)

一

记得在五四新文化运动的期间，关于新思潮的问题，曾有人给它规定了两点意义：第一是价值的重新估量。这就是说，人们对于事物的看法改变了。曾被旧的传统观念蒙蔽过的人们的眼睛，现在重新睁开了。人们不再依靠着传统观念的着色眼镜来评价事物的价值，而是要用新的眼光来重新估量了。估量价值，是要有标准的，没有尺子做标准，我们不能量布的长短。什么是估量事物价值的标准呢？在解答这问题的时候，就给新思潮规定了第二点意义：还它一个本来面目。这就是说，事物的本来面目就是它的价值的标准。也就是说，事物本身的面目，或它本身的价值，是很客观地固定在那儿的，传统的观念蒙蔽了我们的眼睛，使我们看错了它的价值。新思潮就是要打破传统观念，还给事物它本来的面目。譬如孔教，就是很好的例子，在旧的传统观念之下，孔教的价值是无限的，孔子是万古的师表，一遇到了新思潮的光辉，这无限的价值就被否定了。孔子的学说，只被看做春秋战国时代百家学说的一派；而事实上本来它也只是这么一派。

这见解，就新思潮的思潮本身来说，是对的。当思想文化成为问题的时候，当传统的思想文化被动摇，被怀疑，而新的思想文化需要建立的时候，思潮本身的表现形态，自然是在于要把旧

观念否定，而对于事物建立起新的看法。如果旧的传统观念是建筑在迷信的、独断的、神秘的教条之下，如果事物的现实的价值在迷信独断和神秘的雾幕下被歪曲，被错看了，那么，新的思潮的前进的意义，自然就在于要揭去这神秘的雾幕，更合理地去评看事物的现实的价值，这就是还它的本来面目。但仅仅那么两点，对于新思潮的理解，是不够的。在这里，思想文化的问题好像仅仅是观念改变的问题：新思潮是什么？是旧的事物观念或思潮的否定和新观念或思潮的建立。这是以思潮解释思潮，以观念说明观念，用“想吃饭”来说明“肚子觉得饿”。如果进一步问：为什么我们中间会发生了建立新思潮的必要？为什么我们需要打破旧观念？就得不到圆满的答案。如果有人答复说：因为人们感到了旧思想的不合理，那我们又要追问：为什么恰恰在这样的时代会感到不合理，而在这以前的时代不会发生同样的思想？“这样的时代”的来到，是另有根源，不能单单用观念或思潮来给予圆满答复的。

新的思想文化时代在人类历史上出现，都有它的社会的根据，这是目前凡懂得社会科学知识的人都承认的事实。但在过去，人们经常只能从观念本身去解释思想文化的新时代。欧洲的文艺复兴时代，现在都承认它的社会的物质根源是新兴资本主义势力的抬头，然而旧的历史家只能从观念上指出它的两个特征：一、人的发现；二、世界的发现。我们固然不能说这两个特征不是文艺复兴时代的特征，也不能说指出这两个特征的历史家没有发现丝毫真理。文艺复兴时代的新运动，确是表现人们从中古的黑暗的迷梦中惊醒，发现了人的生存的意义，神权的观念被打破，人的力量和智慧被看重了。神圣的独断教义失势的结果，人们对于世界的观察，也就换了一副新的眼光了。这是事实，也是真理。但

这只是片面的真理，没有说出更深的真理。更进一步的问题，在这里是没有解答的：为什么人类特别在那样的时代发现了自己，同时又发现了世界呢？

新的思想文化的发生，并不是人类的思想突然发现旧观念的错误，突然对于事物（自己和世界）有了新的发现和新的估量。相反地，是因为事物方面发生了新的情势和新的需要，才在我们的思想上反映出新的发现和新的估量。旧的封建社会用神权的名义来使自己的秩序巩固，资本主义势力在这旧秩序的硬壳里面是不能自由发展的，要自由发展，就只有冲破这外壳，同时冲破这外壳的保护层：神权，而提高自由的人权。这就有人的发现。旧的封建社会是建立在分散孤立的自然经济基础上，人们在自给自足的小天地里所看见的世界是非常狭隘的。传统的迷信和《圣经》上的传说成为他们惟一的世界观，资本主义势力却打破了自然经济，促进生产力的发展，他们的商品活动把世界各地联系成一片，他们依靠着自然科学的研究来进行征服自然的实践活动，人们所能够看见的世界是更广、更深了，于是乎发现了《圣经》上所发现不到的世界的面貌。这就是世界的发现。文艺复兴的新时代就是这样以资本主义势力的发生为基础的。

“人的发现”和“世界的发现”，也正是一种价值的重新估量，中古的传统下所衡量错了的人和世界的价值，现在是被放在新的天秤上了。神的雾幕被揭开，人和世界回复了现实的面目。同类的情形在我们的新文化运动里也存在着的。新文化运动也对于人的问题和世界的问题发现了新的看法，而在五四时代更具体地表现为民主主义和科学精神（即德先生和赛先生）的新要求。有人曾把五四运动称做中国的文艺复兴运动。是的，在文艺复兴运动里支配着的历史规律性，在中国的五四运动里也同样存在着的。中

国的新的思想文化运动，同样对于封建传统是一个反抗运动，同样是在资本主义势力发展的新情势和新需要之下所产生的价值重估的运动。

二

但我们自然不能忘记了中国的思想文化问题的特殊性。

如果因为历史的规律性在中国社会里也存在着的缘故，就以为中国社会也将要和欧美资本主义国家走同一无二的道路，而没有自己的特殊性，这就是公式主义的错误。文艺复兴运动出现在十三四世纪，中国的新文化运动是二十世纪的产物。文艺复兴运动孕育在完全的封建社会中，而中国的新文化诞生时，周围已经环绕着许多帝国主义国家，中国自己已成了半殖民地了。时代不同，环境也有差异。资本主义势力发生的一般法则，虽然也是中国所不能避免的，然而特殊的时代环境也产生了特殊的法则，而使那一般法则也不能不经由特殊的道路发展起来。我们现在有所谓的“物质论者”，就完全抹杀了这一个特殊性，把一般法则无条件地拿出来应用，空洞地宣称中国要从“封建”走上“资本主义”。这是滥用社会科学的公式，而阉割了社会科学的真精神。这是表面抬着物质的幌子，而暗地里却偷运着观念论。它虽然装着要依据物质法则来说明历史，实际上却把具体的物质事实抹杀了。

是的，中国也依着一般的历史规律，从封建社会里产生资本主义势力了。五四时代的新思想文化运动，几乎可以说就是欧洲文艺复兴运动的缩影。但是，也仅止于是缩影而已。倘若是在资本主义初期的时代，那么，资本主义照着自己的模型来改造世界是无条件地可以适用在中国的，商品经济将会刺激着老大的中国，使中国像德国和美国一样顺调地在资本主义的道路上发展起来。

但在帝国主义时代，情形却不是这样简单。一方面中国虽然想依着先进资本主义国家的模型改造自己，另一方面，帝国主义的压力却阻滞了这幼芽的滋长。这一个矛盾，就决定了中国社会的半殖民地的两个特点：第一是民族资本主义的始终幼弱无力，第二是外力侵略的重大影响。

不把握着这两点特性，空谈从封建到资本主义，那只等于胡适所谓的抽象名词的滥用，对于事实的理解是丝毫没有帮助的。在帝国主义时代以前，即使是一个落后的国家，一旦从封建制度里诞生了资本主义势力，这新势力就顺调地向上，甚至于像日本和德国一样，能够飞速地赶上先进国家；而中国的新势力却全然不能够这样繁荣滋长。在帝国主义以前的时代，一个落后的国家虽然也不是不会感到国外的侵略，然而这侵略的影响一般地总是反而更促进新势力的成长，加速了民族新国家的建立。而在中国，外力侵略的力量是太强大了，民族的资本主义在金融资本的压力（政治和军事的压力也是它的助手）下面弄得发育非常不全。各帝国主义者的势力范围的争夺，又使中国的封建割据的状态延续下来。这样的两个特点，使得中国的社会发展获得了独自的特殊性。第一是资本主义势力无力担负起它本身所提出来的任务，不能独立建立起资本主义的社会制度和思想文化。第二是民族解放的问题在中国前途上有着最重要的决定意义。

同是依着一般的历史规律性，从封建发展向资本主义。但在欧美先进国家的资本主义发展过程中，都是把争取民权打破封建特权作为惟一最主要的问题，民族问题只占次要的甚至于不重要的意义。中国的新社会虽然也需要民权的建立，但同时却把民族问题也当做一个最大的问题。民族的解放，民权的建立，再加上人民生活困难也需要解决，即民生的改善，这就是中山先生的

“三民主义”所提出来的三大问题。真的，“三民主义”所提出来的问题，确是把中国社会的需要、特点，全面地反映着了。只要有正确的方法去完成，不要像少数人那样任意曲解，或仅仅当做幌子，那么，中国所需要的不就可以说是真正的“三民主义”吗？

“三民主义”所提出的问题和任务，是中国社会发展的特殊性的表现，是中国的资本主义势力所遭遇到的特殊的问题和任务。而这问题和任务却不是这资本主义势力所能独立解决和担负的。资本主义势力在中国的这一个特殊的弱点，使中国的社会政治和思想文化经过了一种特殊的过程而发展下来。这一个特殊的过程是值得研究一下的。但关于社会政治方面，这里暂且不说它。我们单就思想文化方面来谈谈，而附带地谈到社会政治方面。

第一是五四文化运动的未能完成。在中国，五四文化运动可以说是最典型的资本主义文化运动。它提出来的两个要求，即德先生和赛先生，前面已说过，是和欧洲文艺复兴的人的发现和世界的发现等有着共通点的。欧洲的人权，由于共和政治或立宪政治的建立，陆续地在各个国家实现了。世界的发现，也因为自然科学的进步和产业的发达，而益更明确益更坚强起来，它们在每一世纪都获得了更进步更合理的世界观，而在中国呢？德先生一直没有正式出现，是谁也看得明白的事。而那位赛先生，又因为没有发达的产业，民族资本主义就没有力量栽植它，自然科学水准，因此低得可怜。此外就只提出了一些科学方法，然而什么是真正的科学方法，却没有一个标准，最荒谬的是柏格森的直觉哲学也竟被人看做科学方法。在科学与人生观的论战里，站在科学方面的第一员大将丁文江的方法论，也不过是从马赫主义者皮尔生借来了一些观念论的学说，他对于科学知识的真理性，始终只抱着“存疑”的态度，对于科学的信念实际上是很微薄的。胡适

先生的实验主义的方法论，要算是当时（就资本主义性质的方面来说）最进步的了。然而这实验主义的武器无法用到征服世界的科学工作上，却只能拿去做旧文献的考据。我们虽然不能完全否认整理国故的意义，我们得承认这也是价值的重新估计，这里也有着新思潮的表现。但我们要说的是，新的思想文化刚出马，就一步也没法子走远，只好钻到旧字纸篓里，这也可以见得资本主义势力是没有能够完成它的任务了。

这是中国的半殖民地的特殊性使然的。

半殖民地的特殊性使中国资本主义势力无力担负自己提出来的任务，没有新的力量的出现，是只有没落的一途的。因此五四的资本主义文化运动在未完成的过程中就被否定，而且必须要被否定了。否定并不是绝对消灭，而是过渡到新的相反的阶段，或者也可以说是要在相反的发展阶段上去获取新的力量。1927 年的新哲学运动的高涨，就是适合于这样的过程的。

新哲学运动的高涨，是反映着新的民族力量的成长。资本主义思想文化未完成的结果，这一个新的力量的成长就成为必不可少的了。因为半殖民地的问题和任务，需要有这么一个坚实的解决者和担当者。但重要的也就在这一点，新哲学运动只反映着新的民族担当者的出现，但所担当的任务却并没有改变。中国所提出来的任务仍照样是资本主义的任务，仍是要求民主主义和科学精神，仍是要求得到民族的解放，民权的确立，民生的改善。一句话，仍是要促进资本主义要素的发展。自然，社会的将来的遥远的前途，是另外一回事，但在今日的中国，不能提出反资本主义的任务。新哲学的担当者不能孤独地走他们自己的路。它是为着历史的现实的任务而存在的。这一个力量的成长，就是有着这样的意义。它如果独自走到极端，就会失去了它的现实的意义。它

的作用也就要再被否定了。

这样，就达到了我们思想文化问题的目前阶段了。

三

五四以来的思想文化运动，和中国社会关系的变化，和中国民族的危机等是有着不可分的关联的，在目前的阶段，思想问题的发生，明显地是直接根源于帝国主义的侵略的刺激，和社会关系上统一救亡的可能性和必要性的呈现。在民族危机最尖锐的目前，一切问题都以整个民族的生死存亡问题为焦点。谁也不能走独自道路而必须首先以整个民族的道路为道路了。思想文化上的独自性（或宗派性）和极端性，曾在过去形成了尖锐的对立，这是会妨害人们共同走上民族救亡的道路的。于是由于实践的新的情势和需要，在思想文化上不能不来一次反省，来一次价值的重新估量了。我们现在有着许多人在苦闷，在争论，我们看见有人提出了许多的问题。我们看见有人反对过宗派主义和公式主义，有人提倡过思想的独立与自由，有人主张放弃各人的立场求得思想的统一，有人又认为应保持各人的立场，在自由争论和研讨中间去寻求真正的一致。问题的争论已经做得不少了，然而除了少数人的故意破坏之外，这一个新思想运动的中心点是确定的，那就是，如何除去了各种思想派别的宗派性和绝对对立性，而共同担负起民族的任务呢？

这一个新的思想文化运动，对于前一阶段的运动，也就是对于 1927 年开始的运动，自然是一个否定，也就是五四文化的否定之否定。但这否定不是简单地把前一阶段的一切抛弃，无条件地回复到五四文化运动的阶段。否定之否定的意义，就在于把第一阶段上所提出的任务抬到一个新的更高的更圆满的基础上来给予

解决。从五四文化运动到目前阶段所经过的过程，是半殖民地的中国所特有的，在先进资本主义国家，资本主义所提出来的任务，就直接由资本主义势力本身马上担当过去了。但在中国，因为民族资本的势力成长的无力，不能直接解决自己提出的问题，于是不能不通过相反的力量的发展，而在更高的基础上去解决。所以，目前文化的否定，并不是简单地把1927年的文化成果抛弃，它否定了的是它的绝对性和独自性，却承受了它的发展的积极方面，使它在目前文化中成为一支生力军，和其他较进步的思想派别共同担负起五四文化运动所提出的任务。

这样，像一些有意破坏的人们所想的那样，把目前文化界的这一种反省运动看做简单的否定，以为这是思想立场的放弃，甚至于假惺惺装着非常革命的样子，说这是出卖民众利益，对压迫者投降。可惜了！诸位的苦心！你们扑空了。思想的反省，正足以使思想坚定、正确，更足以抓着事物的本来面目，更足以担负起民族的任务。正是为着民族和民众的利益，才会有这思想文化上的反省运动啊！

然而，不放弃立场，也并不是要争取主导。资本主义所提出的任务现在已集中成民族的任务，凡是不甘民族灭亡的人都有一份子的担负，他的思想文化在这里也可以尽一部分的责任。一定要以自己为主导，那就是绝对性和独自性的作祟。民族所需要的是各尽最善的义务，而不是互争领导的权利。新哲学自然是会成为最大的思想力量的，但并不要以绝对排他的态度来表现，如一些人所过虑的一样。另一方面，像那滥用公式，空谈从封建到资本主义的人所说的一样，以为这民族运动应该由资本主义势力所主导，这也是等于梦呓。民族资本主义在五四时代就没有力量完成它的任务了。问题由谁提出是一回事，这问题是否由提出者独

立解决，又另是一回事。中国民族资本的力量，一直到现在都还很微弱，最大的资本势力都是带着买办性的。民族资本可以像其他的民族势力一样，来尽它最大的责任，甚至于也可以成为一支最有力的生力军。然而要把它看做民族的最大力量，是不可能的；除非把买办资本也算在一起！

四

现在我们可以就目前思想文化本身的性质来研究一下了。前面说过，就在目前，思想文化上的任务，仍是五四时代未曾完成的任务。德先生和赛先生，仍是我们所需要的民族、民权、民生，这中国特有的三位一体的问题，也要在思想文化上反映着的。具体的详细规定，在这里不能多谈，只能就最大的几点说一说：

第一是文化思想上的爱国主义和民族主义。这首先是指以爱国主义或民族解放为依归，并不是说每一种思想文化都一定要挂上爱国的招牌。譬如经济的建设，对于民众经济的改善，可以加强民众的抗敌救亡的信心。那么，这样的经济改善我们是要的，不必一定要专谈国防经济。我们不口口声声谈爱国，只问一种文化思想在终结的效果上是不是于民族有利，只要求它的结局能够提高民族的力量。有人把我们这种主张比做第一次世界大战时的社会爱国主义，这只是闭着眼睛不看时间空间的分别而乱说的瞎话。有人又把这称做新国粹主义，说提出爱国主义就是想回复到封建社会里去。这是完全不懂得历史事实的栽诬。历史上明明告诉我们，败坏国家的投降敌人的人，差不多全是封建遗孽，满清时代国家权利不断地丧失，就是因为有一个封建的满清政府。袁世凯答应二十一条条约，郑孝胥替敌人宣扬“王道”，都是爱国主义和封建势力绝不相容的明证。有人用咬文嚼字的方法来推敲，说爱

国主义是封建的，只有民族主义才是非封建的。这种说法，不知道其理由从何而来。如果我们也可以咬文嚼字的话，那也可以反过来说，民族主义是封建的，因为溥仪就借着民族独立建国而在敌人怀里建立小小的封建王国，只有爱国主义是不封建的，因为爱国主义要维持整个的国家，反对封建的割据。有人说因为我们说过现在的思想文化不一定要直接以反封建为内容，就说这是投降封建派。但实际上我们不但没有说不要反封建，而且还主张对封建残遗加以最大的警戒。不过说不一定要直接的，而是要在爱国救亡的总目标下做。在这样的目标下，有些封建的文化遗留品（当然是极个别的、极少的，如旧戏中有民族意义的脚本等）如果还不失却意义的话，也不必一定要废弃。又如宗教，如果反宗教是于民族统一有害的话，就不必太性急地去做它（但相反的时候就要坚定地做）。

第二是思想文化上的自由主义，也可以说是民主主义。自由主义是指各种思想文化的自由发表、自由批判和自由论争。有人怕论争会妨碍统一、立场会引起对立，主张放弃立场专求统一。其实这主要地是态度问题。论争和立场所以妨碍统一，原因是由于在论争中采取着旧来的独断的排他的态度。倘若我们不是忘记了思想文化目标的一致，倘若我们承认民族的远大目标是需要大家共同努力的，倘若我们不是有意来破坏统一，那么，这种态度是可以改正，应该改正的。不取独断的态度来论争，恐怕不但不会妨碍统一，而且只有在这样论争中才能得到真正的统一的罢！因为真正的正确的意见，是要在论争中才能够愈练愈精，愈练愈显的。不从论争中去求得统一，想简单地放弃各人的意见，那么，我们到哪里去找正确的意见来统一我们呢？即使有了这样的意见，不在论争中经过磨练，谁能心悦诚服地接受它？如果不让它自己在

论争中成熟起来，要强制地栽到人的心中去，那恐怕只有“宋人拔苗助长”的结果，“非徒无益，而又害之”了。

第三就可以谈到反对独断的问题了。独断是封建制度的特征，迷信、传统的教义等都是在独断的形态之下存在着的。独断和合理主义相反，不是建立在理性的认识上，而是建立在信仰的感情上。资本主义文化中的民主主义，和独断不相容，所以必然要打破独断教义。中国的资本主义文化任务没有完成，所以独断的存在，还到处可以发现。读经的提倡、礼教的恢复，就是其中的一例，而变相的不合理的独断教义还以种种形态出现着。然而这所说的只是指右方面的独断。广义的独断是指毫无理由地固持自己的主张，抹煞对方的意见，或不顾事实地滥用公式。这对新思想的自由发展很有妨碍，在前面已经说过的了。

目前的最主要危险是滥用公式，也可以说是左方面的独断。右方面的独断则是众目昭彰，很容易被发现的。但公式主义者却装着最前进的面貌，动辄以出卖、投降来中伤统一救亡的工作者。在这思想沉闷的苦痛时代，性急的青年朋友是很容易不知不觉地中了他们的圈套的。我们应该严防不要误入这圈套，这方法只有努力用科学的精神来研究事实，缜密地看清社会的前途，坚定地把握住合理的主张。切不要任凭感情的驱使，过分躁急而又过分地容易灰心。人们有一个错误的观念，以为和平统一是一件容易的事。其实这是一件最艰苦的事。要把一个敌人痛快地打倒倒不难，而要使两个平常互相猜忌的人解除一切误会、和平地站在一起，是更麻烦的了。认清这一点，我们就得要对于思想上的性急病彻底诊治一番了。

最后，关于目前的新启蒙运动我们得谈一谈。有人以为这名词用在目前的思想文化运动上是不大妥当，理由是：启蒙运动是

资本主义势力主导的文化运动，而中国目前的文化运动却不是这一回事。名词的争论，本来并没有第一等的重要性，即使不必要揭起新启蒙运动的旗帜，目前的思想文化仍可以照常推进。在事实上，我们的思想文化的性质，仍是属于启蒙运动的范畴的。启蒙运动的意义其实并不在谁主导的问题，而在于运动本身的性质和任务的问题。在自由主义的、反独断的方面，现在的思想文化的任务和过去的启蒙运动是有着共通点的。

目前的思想文化方面所需要做的事是很多的。旧的待要毁弃，新的待要建立。我们需要思想的深化工作，也需要普及的工作。要打破一切独断，同时也不是随便地放弃主见。这许多工作的完成，并不是轻而易举的。然而最重要的法宝，不怕重复地说来，怕始终不外这两样：

一、科学的，合理的研究。

二、自由的批评和论争。

（原载《认识月刊》创刊号 1937 年 6 月 15 日；曾收入《实践与理论》和《论文学和艺术》）

从哲学的用处说到爱国自由

(1937.6)

冯友兰先生以前在《申报星期论坛》上写过一篇论哲学的用处的文章。他的意见是相当值得我们重视的。我们常常听见两种哲学无用论，或者说哲学是研究最高真理的学问，它的目的就只是追求纯粹的真理，别无其他用处，或者说人不研究哲学也可以生活，所以哲学和日常生活全然没有关联。现在我们却读到了和这相反的言论。冯先生把哲学比做空气，就表明哲学对于我们的生活是多么重要，它不但和生活有联系，而且和空气一样，是生活中没有一刻可以缺少的东西。我们时时刻刻呼吸着它，但不一定会意识到它的存在。

但哲学究竟不是空气。一时代有一时代的哲学，一个社会有一个社会的哲学，同一个社会或时代里，也有各种各样的人们的哲学，空气却没有这种时间性和空间性，它的本质，不论古今中外都是一样的。哲学不同，和生活的关系，也就不同。更明白地说，哲学是人类社会的产物，时代社会的进步，也把哲学推进，改变；空气对于人类社会，却没有这样直接的关联。哲学是生产品，同时也是必需品，而空气则只是必需品，而不是生产品。把哲学比做空气，只表明了上半段的真理，还没有说出下半段的真理。

这些话，当然有点近于咬文嚼字之嫌，如果我们把比喻只看做比喻，不要了解得太机械，那么空气的比喻也未见得完全不对。空气的性质也并不是全然不变的，它也可能受到人类的影响；由

良好的空气变成坏的空气，它的有益的作用可能因为人类的生活关系而变成毒素作用。如果说空气的研究是为要使我们知道怎样防止和排除毒素空气的方法，那么哲学的研究的用处也就在于排除那有毒素的哲学空气。冯先生所说的“放淫辞”这一点，正是在这样的意味上的哲学的用处。哲学的研究，就是要我们不但无意识地享受着哲学空气的用处，而且要有意识地去选择好的哲学空气。自然，这用处并不限于“放淫辞”，“正名”的研究只是一种论理学的概念和范畴的研究，如果把这一点夸大，单只注意名词的推敲，而忘却了现实条件的检证，是会走到悬空论的谬误里去的。我们研究哲学，不但为要“放淫辞”，而且是要知道怎样“放”法，才不至于落到空处。

譬如冯先生所说的救国自由一个名词，在研究它的时候，因为方法不同，结果也就会完全两样；倘若我们的方法是单单从名词上或从逻辑上来推敲，那我们也有理由可以主张救国不应该要求自由，我们可以说救国是国民的义务，义务是有强制性的，如果要求自由，就是否认了强制性，所以不能要求自由。这样的主张，在纯逻辑上说来，也是能够成立的，然而如果我们想一想中国的现实，就马上可以发现这是毫无内容的空论。我们在这空论里也许以为自己是在“放淫辞”，而实际上却恰恰自己堕入了淫辞里。因为中国人的要求救国自由，是一个极现实的问题，而不是纯逻辑的问题，自由要求的发生，是由于现实里总有着某些不自由的事实的缘故。

这样，我们就得要求另外的研讨方法了。这方法不是纯逻辑的研究，而是要用现实的事物的检证来进行的。我们要研究这名词这要求为什么会被目前的中国人提起，它在目前究竟有些什么实际的内容，中国人提起爱国的要求，和第一次世界大战爆发时帝国主义国家所要求的爱国，在性质和意义上有些什么不同？为什么

同是爱国主义，在后者是代表着反动的意义，而前者却是前进的？经过了这种种的实际问题上的研讨以后，我们才可以知道中国人目前要求爱国自由的真义。

这就是不同的方法论所引导出来的不同的结论，研究哲学的用处，是在于得到正确的方法论，“放淫辞”的效果，也不外是根据于正确的方法的把握。

但这只是就好的一方面来论哲学的用处的，它的坏的一面也未尝没有被人用过。如果说坏的空气也是人类生活的产物，而世界上甚至还有人故意地制造毒瓦斯来使空气发生杀人作用，那么我们也可以说哲学的坏的方面也常被某些人利用着，而且某些人还故意从坏的方法论里引导出有毒的结论。譬如前面说的爱国义务论，在第一次世界大战时的帝国主义国家里是普遍地被应用着的。人人都觉得国家是“我们的”国家，“我们的”国家所以我们应该爱它，为它牺牲。然而他却完全没有看见我们的国家实际上只是一些金融寡头的国家，没有看见为这样的国家而战只是替帝国主义当炮灰，广大的人民并没有得到好处。这样的逻辑盘旋在一般人民的头脑里，结果是把无数人命驱到战场上去白白送死。这就是空理论的用处。

这样的爱国理论，在今日，已经被人认识到它的毒害了，但因为第二次世界大战的危机的威胁，在帝国主义国家里仍然有人努力在应用着它，愈是有人明白了它的毒素，愈是有另外的人要加紧着它的强制作用。在第一次世界大战时代，社会民主党的人也曾帮着宣传爱国言论，断送了他们自己的主义，曾被人讽刺地称为“社会爱国派”，在今日，连社会民主党也和侵略主义实行对抗了。这样，帝国主义者不能不用各种疯狂的、残酷的方法来传播他们的爱国主义。德、意就是很好的例子。

在帝国主义国家里，我们反对爱国主义和社会爱国派，是不错的。因为爱国主义在那样的国家里，是从不正确的方法引导出来的有毒言论，在现实的检证上它没有正当的根据。但如掉头到中国方面来说，情形就转到了相反的方面了，因为中国和侵略的帝国主义国家相反；中国是在侵略的铁蹄下挣扎着的半殖民地国家。中国的人民需要抵抗侵略的敌人，保卫自己的国土、爱国和为国家的牺牲，是中国大多数人的利益，并不是为任何金融寡头作斗争工具，这是中国的现实条件。现实条件的不同，使同一个名词获得了相反的内容和意义，使它转化成自己的对立物了。

依着现实条件而转化，这样的关系完全是辩证法的，是唯物辩证法的。要依着这样的观点来研讨范畴和概念，才能算是懂得唯物辩证法的应用法的ABC。忘记了这一点，马上就成为观念论。如果因为爱国主义在帝国主义国家里是反动的言论，就以为中国人也不需要爱国，这就是抹煞了现实的物质条件而只知道空搬逻辑，盲目类推的观念论。

最近听说叶青先生赠给我们两个很有意味的头衔：第一是“社会爱国派”，第二是“修正主义者”。头衔既然戴上，于是乎罪名也就定了。因为我们是社会爱国派，所以和帝国主义国家里的社会民主党一样可恶，因为是修正主义者，所以大家应该快快去追随“正统派”叶青先生。但可惜爱国自由是目前中国事实上不可少的要求，如果认为爱国有罪，那么这样的理论恰好可以在侵略者来“膺惩”我们的时候作他们很好的辩护，叶青先生既然甘于走这条路，我们还有什么话说？至于修正主义者的荣誉，我们得要敬谨璧还，因为他已经把自己的“物质论”修正成观念论，这样伟大的业绩，是谁也赶不及的！

（原载《认识月刊》创刊号，1937年6月15日；曾收入《实践与理论》）

身边琐事与伟大的远景

（1937.6）

由苹果落地的小事，牛顿成就了万有引力的划时代发现，从日常最常见的商品分析起，马克思暴露了资本主义经济的最深刻的法则。科学研究的出发点，是毫不足奇的最平凡的东西，但因为最平凡、最广泛地存在在人类生活中，所以才最不容易受人注意、最不足奇，而同时却包含着最能支配着人类生活的、最值得注意而又最值得惊奇的法则。科学所发现的，不正是这种法则吗？如果我们不反对文学的现实主义，这就是说，如果我们承认艺术也和科学一样地要反映现实（所不同的只在于科学是经过一连串的抽象化、法则化、概念化的过程来反映，而文学的反映则是凭着具体生动的形象和直观）的话，那我们就要说，艺术创作的出发点，也不得不是人们最日常最深切地感到和体验到的东西。一切生活中看惯遇惯了的事情，是天天在影响着刺激着我们，成为我们一切喜怒哀乐的根源，对于我们有着莫大的压力。然而就因为惯了，我们才不屑去注意，也不知道去注意。艺术家把它写出来，才使人陡然发生了深深的反省，使人痛感到小事情的重大性、平凡的不平凡性。这就好像我们的皮肤每一平方寸上时时都受着十四磅重的空气压力的压迫，要不是科学家发现了，谁会觉察到这可惊的数目呢？

记得厨川白村曾把文艺比做梦境，在这里，人类对于事物的评判常常有价值颠倒的现象，大事看得就像儿戏，而小事却偏偏

要严重看待。厨川的话是应该倒转过来理解才对的：文艺的那种情形其实并不是做梦，倒是打破了日常生活中的朦胧的障碍，发掘了和科学类似的、最现实、最深刻的真理。过去有人说过，凡伟大的真理都是平凡的。在真正平凡的东西里面才有伟大的真理，而看来伟大的事物倒实在是空架子。皇帝加冕和将军远征，诚然是伟大的事业，但摆在科学的解剖台上时，究竟有多大的价值呢？倒是企业家手中的算盘和可怜的卑贱民族的头颅，却有无限的意义。在《战争与和平》里，拿破仑只被描写成一个很平常的人，这并不是像中国许多文人一样地在做翻案文章，而是托尔斯泰的现实主义（自然不是全体的意味上的）的结果。

常常听见创作家们在喊题材枯竭，要想法去找新的题材。又有人说，没有伟大作品，是因为没有伟大的题材的缘故。于是就有人讨论着怎样去找了。有主张到西北去的，有主张到农村去的，北平的作家想到上海来，上海的作家打算到北平去，都以为要找到新生活，才有新题材、新作品。我自己不会创作，对于作家们的见解也许不好妄评是非，但如果我们把自己的感想说一说并不算罪过，甚至于值得供参考的话，我要说那种想法似乎可以不必一定有。题材并不是随手拈来一样地轻易找到的，如果撇开了习惯的生活，想在作品里表现另外的事物时，又得要重新经过一番长期的生活体验，否则能得到什么？我们很容易把握到许多伟大堂皇的然而不一定会有深刻意义的表面印象。新的生活中最日常最迫切而又最广泛的支配的要素，是一个游历者所能完全把握到的吗？我们也不是没有受到过教训：譬如单单到中国游历一趟的外国作家，是不是就能够以中国为题材写一部成功的创作？我们的新闻记者很会向他们打听印象，但他们的印象就是够领教的：不是看见了我们的伟大的好，如中国女子最美或东方古国文明之类，

就是看见了伟大的丑，如上海真可怕之类。这和我们最日常、最深刻的生活有什么关系？当然，我们不能说旅行者就完全得不到有意义的印象。萧伯纳对于中国人的印象是："假如我是个武人，杀死过十万条人命，你们才会尊重我的意见。"这就是有意义的一例。但我们也要说，倘若它有意义的话，也只是在于提醒了一件我们日常过惯而不注意的事。

题材真的枯绝了吗？所谓枯绝，一定是指已经写无可写了，被人写完了。然而是不是我们所应该有的题材都写完了呢？就最切近的一方来说，譬如：我们的作者是小市民性的知识分子，小市民性的知识分子所最普遍、最日常地感到的问题和苦闷，能说是写完了么？能够把目前大多数知识分子所在想着做着的一个现实，明白强烈地反映出来的巨作，不是也还没有么？

深刻地把握到这样的题材，也未尝不可以成为震动时代的巨著，最近两年突然名震一时的日本新作家岛木健作，就是以写转变动摇的知识分子而成功的。茅盾的三部曲，也写着小市民的苦闷，引起了批评，但同时也特别被人传诵。当自己切身的问题被提起来的时候，是不论什么人都愿意深深地想一想的。三部曲的时代已经过去很久了。现在的小市民知识分子中间，又必然展开了许多新的现实。我们能说这里已经没有东西，能说不需要中国的岛木健作，不需要第二出三部曲么？

过去文艺界曾反对写身边琐事，然而作者往往又走到了另一极端：即过分看重了伟大的远景。把自己局限于身边琐事的洞窟生活，自然是得反对的，然而不应该因此忘记了把握身边的现实。伟大的远景自然也是得要看清楚的，然而真正问题还是在这憧憬着伟大的远景的我们的自身。踏紧了地上的脚跟，把眼睛拿到现实里多多地训练，那么，抬起头来远望时，他才不至于只看见错

觉造成的幻影。

（原载《认识月刊》创刊号，1937年6月15日；署名：崇基。曾收入《实践与理论》和《论文学和艺术》）

论 批 判

(1937.6)

凡是理论，只要成立了它的一套，在它本身上就自有其成立的理由。不管它是错误，是正确，只要它能抓着一部分人的信仰，就自有它能抓着的道理。中国的思想最庞杂的时代，无过于战国诸子百家的学说纷纷兴起，成立了许多不同的派别，然而荀子承认他们每种都是“持之有故，言之成理”。我们对于不同的思想甚至于错误的思想，是不能以轻视的态度一笔抹煞的。因为它们都是“持之有故，言之成理”。这所持的“故”和所言的“理”，都有着真理的一粒，至少也有着真理的外貌，才能够使人们跟着它走。

正确一点说：错误的理论并不是毫无真理，而是因为真理被它误用了，也即是：被它歪曲了。我们批判错误的理论，并不是一笔涂抹，主要地是把歪曲的给他纠正。形而上学者康德和辩证论者黑格尔同样都承认着思想中的矛盾性的存在，矛盾统一的真理在两种相反的学说中都有着反映。但康德把这矛盾看做思想在某种场合混乱迷惑的必然结果（他叫做二律背反），而黑格尔则认为矛盾是普遍的正常的存在，我们现在都认为康德错误而黑格尔是正确。而康德的所以错误，并不是由于毫无真理，而是由于他用错误的方法反映了真理的缘故。并且如果没有这错误的先驱，也就不会有正确的后继人，黑格尔的辩证法，正是把康德的二律背反加以纠正（也就是批判、发展）的结果。

譬如读书救国论吧，这里包含着为救国而读书，或读书的目的是要寻找救国的真理。然而经过一种人的歪曲以后，它就沿着“救国先读书”的道路，而最后达到“不要管救国的事，现在要埋头苦读”的结论了。它的出发点并没有完全离开实践的真理，而归结却成了恶劣的诡辩。对于这样的诡辩论，只抓着一件平常的事实就可以纠正了的，即是说：如果能够安心埋头读书，谁不愿意这样做呢？又譬如对于帝国主义的问题，在一种人反对把主要的反抗集中到东方帝国主义者身上，理由是不但东方帝国主义在侵略我们，西方帝国主义也同样要把我们宰割。这理由，当然也并不是没有真理性，不是不能使人信服，然而如果用眼睛多看一看实际情形，就知道它也是把真理歪曲了。不错，凡是帝国主义者都在侵略中国，然而在目前，最主要的危机是东方帝国主义的冒险，所以要把主要的反抗力量向着后者。一个真理，把其中的主要和次要分不清楚，就被歪曲而成为错误的理论。

这样，真正的批判，可以包含着三个意义。第一是学习的意义，错误的先驱的存在，是正确的后继者出现的必要条件，后继者一方面在纠正先驱，一方面却学习，接受了他的积极的成果。就不说先驱，单说同时代的反对者，我们在批判的时候，也有可以学习和继承的地方，我们每每在反对者的理论中间看出一些平常自己没有想到的东西，加以纠正之后，可以接受过来，发展自己的理论。如果不是这样，所谓“矛盾引导向前”的名言还有什么意义呢？“三人行，必有我师，择其善者而从之，其不善者而改之。”不善的人，也可以为我师，因为他能教我改。第二是前面说的纠正的意义，我们的批判是要纠正歪曲的理论，并不是一笔抹煞，并不是简单的否定。第三是发展的意义，纠正也并不是无条件的，必须赋予新的更多的内容，才能够成功。在纠正反对一切帝国主义

的理论时，我们是把目前的主要危机的事实作为纠正的根据。经过批判的理论，不单只是走上更正确的道路，而且是更具体更丰富了。

说到这里，我们想谈谈目前的联合问题，因为人人在谈联合，谈统一。于是就有人说，要联合，要统一，就得要大家有一个统一的立场，也就是各人要放弃自己的理论，互相的批评和论战可以停止了。这自然也有它的理由，因为批判和论战有妨碍联合统一的可能。但这意见并不是正确的。妨碍联合和统一的，是过去错用了的批评和论战，是它的关门的、一笔抹杀的方式。能够将正确的批判建立起来时，过去的那种妨碍是不会有的。真正的批判是要克服对方，也就是要使对方心服，批判者能用虚心的态度向对方学习，用谨慎的态度给予事实的纠正，用丰富的证据来使理论发展，这是不怕对方不心服的。这样的批判，不但于联合没有碍，反而能建立真正的联合和统一。倘若说要把各人的理论放弃，试问谁肯真正放弃，放弃之后，谁的理论有资格能够作为大家的统一的立场而使人人无条件地归顺？不从自由争论中去达到真正的统一，要想用任何一种权威的思想来勉强统一，那结果落到人人都想做权威，事实上反落得相反的、分裂的结果。

思想言论的自由，是我们现在所要求的，自由的批判和论战，更是重要的，问题就是要真正的批判和论战。现在有许多人在得意地玩赏着他们自己的幻想，他们说："他们现在不批评了，因为他们要联合了！"又说："他们要把自己的思想和唯物史观结合起来了。"这种幻想，只证明了他们自己的错误观念（即以为联合统一是自由论争和批判的否定，是盲从权威的一尊）。它和事实是不符合的，真正的批判，仍然要照样前进。

真正的批判仍然要照样前进，这是批判的方式要更确实、更

谨慎。纠正，改造，积极的方面的发扬，是我们对于不同的各种理论批判的根本方式。

（原载《认识月刊》创刊号，1937年6月15日；曾收入《实践与理论》和《艾思奇文集》第一卷）

什么是新启蒙运动

(1937.6)

一个新名词在文化界出现，不是偶然的，首先在事实上文化界一定有了什么新的问题和新的要求，名词的出现，不过是反映这种要求罢了。对于新启蒙运动的名词本身，目前虽有人觉得需要斟酌。但它并不是一个空洞的口号，而是反映着一定的事实内容，这一点却谁也不能抹煞。一两年来，文化界上所发生的一种自己批判和反省的新现象，正可以说是新启蒙运动的开端，不过为了要使这现象更向积极的方面发展下去，把它作为一个运动而推动起来，使全国更多的人都能共同来做，所以才有人特别有意识地把它提出来，不管人们愿不愿意把这运动就叫做新启蒙运动，但这新运动的存在，以及它的推动的必要，却也是谁都不能抹煞的。

为什么叫做新启蒙运动呢？因为中国过去的新文化运动（以五四新文化运动为最高峰）是一种启蒙运动，而现在的这一个文化运动和它有共同的地方，所以叫做新启蒙运动。

五四新文化运动的作用，在消极方面，是反对旧的封建传统文化，也就是反对那种使大众愚昧的，只当做少数特殊人物的装饰品和御用品的旧文化。独断、迷信、吃人的不合理的教条，充满了这整个旧文化的内容。为要对抗这种旧文化，在积极方面，就不能不建立一种新的合理的文化：用民主的自由的思想来对抗独断的教条，用科学的文化来代替迷信的愚昧。这就是民主主义和科学精神的要求。总之，要从黑暗的中古时代的睡梦中把民众唤

醒，使他们能够自觉到自己的现实的存在，这就是新文化的意义，也就是启蒙运动的意义。

为什么还需要一个新启蒙运动呢？因为旧的启蒙运动没有把它所要做的事完成。五四新文化运动所提出来的任务：反对迷信愚昧，建立科学的民主的思想等，都在极不彻底的状态之下停滞着了。新的文化完全说不上建立，所有的只是片段零碎的成绩，并且也只是保存在极少数人的手里，没有能够达到普遍化、大众化的地步。传统文化屡次地死灰复燃，它的根仍然支配在民众的文化生活里。因此，同样的文化上的任务仍然遗留到现在，同样需要现在的文化运动来完成它，这就是为什么在旧启蒙运动之外还要再来一个新启蒙运动。

但正因为这样，新启蒙运动和旧启蒙运动就有不同的地方。虽然有同样的任务和要求，但因为旧启蒙运动不能够把它完成，而新启蒙运动却必须要把它完成，这里就不论在方法上和性质上，都要有很大的分别了。

第一，旧启蒙运动没有努力在广泛的民众中去建立新文化。当然，五四文化也未尝不是一种反贵族的民众的文化，但它的广泛性很有限制，特别因为人民生活还深深地在封建支配之下被压抑着的缘故，更没有办法普遍了。譬如白话文学的提倡，它建立了一种新的发表思想的工具，把文言文字的贵族性打破，这自然是划时代的进步。但谁又能否认，白话文现在仍限制在少数知识分子的圈子里，百分之八十以上的民众不是还没有读书的幸福吗？在五四时代，已经有人做过更普遍的新文字的尝试，但这只限于个别的或特殊的行动，没有成为普遍的运动，文字仍停留在方块字里。新启蒙运动虽然不能马上打倒方块字，但它要努力获得一种新的工具，使新文化的普遍性达到最大限度，却是无疑义的。

第二，旧启蒙运动没有把它的作用实现在社会的政治经济方面，这使得它没有稳固的基础。文化运动的发生是由于政治经济方面的要求，同时它也要在政治经济上起反作用，才能够完成自己。五四运动的发生，和欧美的资本主义启蒙运动有同样的社会基础，但它没有像欧美的启蒙运动那样在政治经济上实现了自己的成果。民主思想既然没有实现为民主政治，而科学精神也没有能够把封建的经济生活加以改造，社会的生产主要地还是停止在自然的手工业的阶段，除了少数不振的民族大工业和外资的工业以外，新启蒙在这一点也是不同的，现在已经有不少的人指出它应该和政治上的民主主义经济上的民生改善等配合着了。

第三，就因为旧启蒙运动没有在政治经济方面获得稳固基础的缘故，所以它没有建立起整个的中国自己的文化。它所留下的只是零零碎碎的成绩（如国故整理之类）和各式各样的外来文化的介绍。新启蒙运动的任务，就是要接受旧启蒙运动的这些成果，给它来一个新的综合。这一个综合是可能的，因为它有新的基础，那就是全民族的自觉。目前各派文化人对于思想文化问题所发表的意见，就是这样的一个综合的开端。

总之，新启蒙运动是目前中国文化界的新活动的总名称。它的完成恐怕是需要相当时间的，目前只做到问题的提出和讨论，更重要的是实践。在范围上，这运动也应该是最广泛的。决不要误会，以为它只是提出这问题的少数人所玩的把戏。新启蒙运动问题的讨论，以及新启蒙学会的组织，都不过是为要把这已经发生的新的文化活动加以更正确更有意识地促进罢了。它的完成是需要全国一切有文化良心的人们的共同努力的。

（原载《国民周刊》第 8 期，1937 年 6 月 25 日；曾为《文摘》第 2 卷第 1 期 1937 年 7 月 1 日出版时转载）

辩证法唯物论梗概

(1937.7)

一、唯物论

辩证法唯物论是唯物论的一种，也是最新的最彻底的一种。和一切唯物论同样，承认我们的世界是物质世界，承认物质是第一意义的存在。一切精神、意识、理性、以至于神等等，一句话，一切观念的东西，在唯物论者看来，都只是派生的，第二意义的东西，也就是说，观念的东西，不过是物质的一种属性。所谓物质，就是存在于我们的意识之外，并且离意识而独立的东西。物质的存在之所以被称做第一意义，就在于它是独立的存在，它的存在不必依据观念或意识的活动。相反地，观念或意识的存在，却要依据着物质，人类的一切思想、意识、观念，都不外是外界物质在我们头脑里的反映。没有这反映，就没有任何观念。生来瞎了眼睛的人，决不会有色彩的观念，生来聋了耳朵的人，也不会有言语声音的观念。所谓“观念，不外是在我们头脑里移植着和翻版着的物质”，因此唯物论主张：“不是意识决定存在，而是存在决定意识。”

二、主观的观念论

这样的主张，和观念论就恰恰相反。观念论也有种种，但他们有一个共同的地方，那就是否认了物质的独立性，把它看做观念的产物。最极端的观念论是主观的观念论，它以为一切物质都只是我们自己的观念，所谓物质并不存在在我们的意识之外，而是存在在我们的

意识之中。一旦我们的意识没有了，也就不会再有物质。世界就完全被看做我们主观里的东西。这样的主观观念论，很显明地是不合理的，瞎子虽然看不见天上的彩虹，但一切有眼睛的人都不会否认虹的出现，谁也不能因为瞎子的主观里没有虹，就说虹的现象根本不存在。

三、客观的观念论

另外的一种观念论，是客观的观念论。客观的观念论没有把世界看做我们主观意识里的东西，它也承认在我们的意识之外存在着一个客观世界。但这个世界，它认为不是物质的世界。它认为在这个世界的根底里有着一种客观的精神（也称做理念、观念），世界的一切，就是这精神的活动的表现；如果我们说，这世界的一切事物，明明是有物质性的，那么它就说，世界只是在表面上看起来有物质性，这表面上的物质性，也不过是客观的精神活动的表现。精神是第一意义的、支配的、根本的本质，而物质只是附属的、表面的现象。如果我们再问：这里所谓客观的精神是什么，它给我们的答复就不能不是这样的：所谓精神，就是和我们人类自己的精神（或意识、理念）同样的东西。这就是告诉我们：客观的观念论虽然不像主观的观念论那样把物质世界当做主观的幻影，虽然也承认在我们的主观意识之外有客观世界的存在，但这世界始终仍是和我们的主观精神相同的一个精神世界，物质只是这精神世界的副产物，而没有独立的存在。

四、观念论是迷信宗教的桥梁

这样，不论主观观念论或客观观念论，都把精神看做世界的创造者，世界的一切，都成了精神活动的结果。在宗教里，上帝或神是世界的创造者，世界是上帝或神的观念活动的产物，这和观念论就有共通的地方。正确一点说，观念论是走向宗教的桥梁，它首先确定了

精神是世界的创造者，然而因为这精神是和人类的精神相同的缘故，它在实际上就成了一种人格化的创造者。因此，观念论的理论，结局是对于神的存在给予了合理的辩护，结局是走上了宗教的道路。事实上每一种观念论都是用神来做它的理论的归结的。客观观念论者都把创造世界的精神称做神，主观观念论者也假定了一个神的主观，用来解救自己的理论的缺陷。有了这个神的主观，它就可以说：即使我们个人的意识消失了，世界仍然不致于就因此消失，因为它还在神的心中存在。

五、旧唯物论的弱点

反对观念论，也就是间接地反对迷信和宗教。在哲学史上，唯物论同时就是无神论。但是，辩证法唯物论以前的旧唯物论，都不是很彻底的唯物论。它不能彻底地攻破观念论的阵营，有时反而会有陷入部分的观念论和有神论的危险里。旧唯物论是机械论的，形而上学的唯物论。所谓机械论的，就在于它只用机械的力学法则来说明事物的变化运动，也就是只知道有位置的移动和数量的变化，而不知道性质的变化，不知道一种事物可以转化为另一种事物，不知道低级的事物可以发展为高级的事物。所谓形而上学的，就是不能够理解物质的自己运动，物质本身被看做死的、凝固的东西，一切运动变化，都是外来的力量促成的机械的运动和变化。因为不知道事物从低级到高级的质的变化，所以也不能合理地说明，物质怎样由发展中产生精神，也就是不能正确地把精神当做派生的东西来把握，结果只有两条路途：或者简单地把精神抛弃，认为世界上根本没有精神；然而因为精神和意识的作用的存在是不能否认的，所以或者只好把精神和物质平行起来。这样的哲学理论，虽然在承认物质的独立性这一点是唯物论，但同时也把精神排到物质之外（或和物质平行地）独立起来了。这不是不彻底的唯物

论吗？

还有，不能够理解物质的自己运动，不能够从物质本身去找运动变化的原因，那么，如果要追寻运动、变化的最后根源时，就不能不向物质以外的力量去找了。物质以外的力量，那除了观念或神的力量还有什么？把观念或神的力量当做物质的根源时，那么，和“意识决定存在”或神创造世界的观念论宗教思想已经是非常接近了。

六、辩证法唯物论

这些缺点和不彻底，在辩证法唯物论里，完全被克服了。辩证法唯物论承认事物的质的变化，由一种质的事物转化为另一种质的事物，由低级的物质发展为高级的物质，在一定的条件之下，任何事物都可以转化为其他的事物。观念、意识等精神的东西，是物质发展到极高阶段的产物。物质是离意识而独立的东西，但观念却不是离物质而独立的东西，它只是物质的产物。其次，辩证法唯物论认为物质的运动变化是它自身发生运动变化，而不是依据外来的力量推动。各种各样的物质自身有各种各样的运动法则，它就是依着这些法则而变化。世界上决没有神这东西，世界用不着神力做创造者或推动者，观念也并不是世界发展的主动者。人的观念有时虽然可以影响世界的变化，但人的观念所以能发生这样的影响，是因为这观念反映着事物自身的变化法则，而人则利用着、顺应着这法则去推动事物。人类在能够利用电灯之先，是经过了几百年的研究，发现了电学的各种法则之后才达到目的的。要改变社会，也必须要先知道社会的发展法则。要想无条件地单凭着我们的意思、观念来改变世界，是完全不可能的，人的空想之所以不能够实现，就是为着这样的原因。

七、辩证法和形而上学

物质为什么能够自己运动呢？因为物质是辩证法的存在，而不是形而上学的存在。形而上学的唯物论把物质看做单纯的东西，认为物质本身没有包含着和自己的对立的要素，是这样物质，就是这样物质，决不会包含着与这相反的物质。这样一来，一种物质就永远只能是一种物质，本身不含有否定自己的因素，只有外力的破坏，才会使它发生作用了。旧唯物论的缺点，正是在这种形而上学的理论之下产生的。辩证法和这相反，它在一切事物里都看出自己否定的要素，看出了矛盾。事物自身的矛盾发展起来、激化起来，就破坏了旧的性质而产生新的性质。这就有质的变化。

八、矛盾统一律

事物自己运动的根源，就是它本身的矛盾，也就是说，事物包含着肯定它自己的要素，同时也包含着否定的要素，包含着自己的反对物。肯定与否定的统一，是一切事物所以会运动变化的根源，是事物变化的第一个最普遍的法则。这法则，就是辩证法里的矛盾统一律。在矛盾统一律里有一点要注意的是，同一事物虽然包含着肯定和否定的两方面，但它的性质是依肯定的方面来决定的，否定的方面只是一个对立的要素。如果不认清这一点，就会成为折衷主义和诡辩论。折衷主义是把肯定和否定两方面看做同等的意义。例如说到资本主义社会，资产者是肯定的方面，而无产者是否定的方面。然而资本主义社会始终是资产者的社会，不能说在里面已经同时有着社会主义性质的社会成分。否则就成为折衷主义了。布哈林的见解，就是犯了这折衷主义的错误。折衷主义是把肯定和否定的意义同等看待的结果，而诡辩论则是太夸大了否定的意义，把肯定的方面抹煞了。譬如一个汉奸，他自己心中也许会有一点苦恼，觉得做汉奸的可耻，这种心理，其实只能算是一个否定的

要素，切不能因此就说他不是汉奸。我们如果以他的一个小小的苦恼而抹杀了他整个的汉奸行为，那就是诡辩。

九、质量互变律

但是，由于矛盾的发展，否定的方面最终会从内部对立的地位转移到支配的地位，这时就发生质的突变。质的突变不是一步就达到的，它要通过量的发展。资本主义社会没有变成社会主义以前，有资本主义的生产力量的发展。质与量的统一，和肯定与否定的统一同样，是事物的最普遍的矛盾之一。任何事物都有一定的质，任何事物的质都有一定的限量(例如水的质，在通常状态下不能超过100℃的温度限量，否则就变成蒸气)。因此，质是量的基础，量是质的否定方面，量的发展能引导起质的否定，能引起新的质的发生，而新的质发生以后，就成为一个新的基础，在这基础上就有新的量的发展。由质的变化产生新的量变，由量的变化又产生新的质变，这就叫做质量互变律。在辩证法唯物论里，质量互变是一个根本法则，矛盾统一律自然是辩证法的最根本的法则，但单单矛盾统一律，只能够说明事物发展的根源，还不能够说明事情的发展的过程，因为物质发展的过程，是质变和量变的过程，是在时空中的质和量的变化和发展。

十、否定之否定律

事物的质变，就是一种否定，因为这种质变是由于自身的矛盾引起的，所以又叫做自己的否定。所谓否定，并不是简单的消灭，而是向自身的反对物转化，所以它有两种积极的意义：第一是在被否定了的旧质的基础上产生新的质；第二是旧质借着这种质（反对物）的出现而获得了发展，也可以说是在反对物中去求得自身的更高的发展。所以旧质虽然被否定了，同时也是被发展了。麦粒被否定，变成茎叶，这种麦粒虽然一方面被否定，同时它的内蕴却能够在

更大的范围内发展起来。并且，正因为否定只是事物在反对物中去获得自己的发展，所以这否定的阶段，只是事物过渡到更高基础上去的一个中间阶段。麦粒通过了茎叶的阶段，要发展成更多的新麦粒。这新的更高的阶段的出现，是把前面的否定的阶段又加以否定了。这就是否定之否定。否定之否定是事物之辩证法发展的第三个法则。由肯定到否定之否定，是事物发展的一个完整的环形，否定之否定的阶段，在某些特征上常常好像是肯定阶段的复归，然而并不是单纯的复归，而是在更高的基础上的复归，是螺旋形的复归。或者也可以说，否定之否定是旧的发展环的完结和新的环的开始。麦粒经过茎叶的发展而达到新的麦粒时，旧的麦粒的发展就算完结，而新的发展开始。人类社会经济由原始共产制经过私有制，这私有制再被否定而达到将来的共产社会时，"人类史的序幕"就算完结而真正的新的人类历史才算开始（恩格斯语）。总之，世界上任何事物的发展都是螺旋形的，而不是直线形的，这是否定之否定律所表示的真理。

矛盾统一律、质量互变律和否定之否定律，是辩证法唯物论里事物运动的三个根本法则。但辩证法唯物论不是公式主义的观念论，它不把这三个法则当做包括一切的理论公式。事物的变化发展是具体的、多种多样的，因此也要有多种多样的具体的法则。这里所说明的三个法则，只是指最普遍的法则，它只是反映了事物变化的最普遍最根本的一面，还有许多具体的个别的方面，却不是它所能完全包括的。如果单单抓着两三个法则，或者单单抓着一个公式，以为事物的一切就只是这么一个理论公式而已，那就无论怎样高谈辩证法唯物论，而实际上仍要落进了观念论的陷阱。

（原载《中国农村》第3卷第7期；1937年曾收入《实践与理论》）

再论批判

(1937.8)

有两种否定，是凡读过新哲学名著的人，都能够举出来的。一种是简单的消灭或毁坏，拿出一朵蔷薇花来，把它一片片撕碎、压坏，于是乎这朵蔷薇花从此就没有了。这纯粹是消极的毁灭，只有破坏，从破坏里看不出一点发展的影子。这是形式论理学的否定，它适合着形式论理学的同一律：A 是 A，否定就是否定，从否定里看不出任何新的肯定的东西。

另一种自然就是辩证法的否定。麦子烂了，从里面长出新的植物来。毁灭了的东西常是新生的东西的发展基础或出发点，而且供给新的东西与营养。在形态、性质，以及整个的构成上，被否定的东西是被毁灭了。但作为营养物，被毁灭的东西在另一方面又可以说是被保存在新生的东西里。一个否定，同时就包含着一个肯定，A 是 A，同时又是非 A。

严格地说，简单的消灭在事实上是不会有的。蔷薇毁了，不论成为枯萎的片片，或者成为腐化的泥土，分解的结果，总仍然是变成了一些别的东西，并没有绝对消灭。在这里，否定仍然是有着积极性的。全然消极的形式论理的否定，并不是事实上的存在，而只是人类思想上的一种不完全的看法。它只抓住事实的一面，而且把这一面孤立化了，夸大了。虽然并不是没有事实做根据，然而结果是硬化了事实，曲解了事实，离开了事实。

批判，对于被批判的东西，就是一种否定。在这里，前面说

的两种情形当然也是适用的。倘若我们承认全然消极的否定不是正确的思想方法，那同时也得要说：全然消极的反对，也并不是批判所需要的态度。批判自然不能不包含反对，但在反对中，需要指出一些积极的东西，从反对中，要得到发展，破坏同时要包含建立。例如对于目前话剧运动的批评，就有许多地方应该考虑的，因为环境的困难，话剧的公演都倾向于古典方向去了。于是批评界就发出了不满意的呼声，或说意识不对，或说不合时代，一致埋怨为什么剧团不演有国防意义的东西。这样的批评，固然痛快淋漓，“左得可爱”，但却有站在局外说风凉话的毛病。因为批判虽然不能缺少不满的指摘，而最重要的是应该指出更前进一步的办法。如果对于现状不满了，那就应该说明，怎样才可以去打破这不满的现状。替现状掩饰，替话剧运动者护短，自然是不对的，但有良心的批评家，更应该以同情的态度指出和压迫斗争的方法，而不应该无条件地把刀枪集中在手无寸铁的运动者身上。

这样说时，在“可爱”的面具之下的批评，常常在实际上是非常可恶的。它高谈不能实现的空话，抹煞了前进者路途上的困难，给切实的前进者以无形的打击。前进者的目的地是山岭，因为荆棘和野兽的阻拦，不能一直攀上去，只好走那迂回曲折的羊肠小道。可爱的先生们却在路前头挡住说：不许走！要上去就得攀荆棘，攀荆棘是必然的死路，曲折的路又不许走，于是乎前进者只好永远不前进了。

从社会的意义上来说，前进的批判者，对于落后的事物的批判，不必采取简单否定的态度，简单的否定，只是反动势力压杀新文化的武器。这不论是就欧美的文艺复兴和启蒙运动时期来说，抑或是就中国的五四新文化运动来说，都有很好的例子。主张打倒孔家店的人，在实际上并不是把孔子一笔抹煞，只是把孔子作

了一个新的评价，而代表旧势力的旧文化人，却对新文化运动作无条件的反对。林琴南反对白话文，而自己却“不能道其所以然”。“不能道其所以然”而一定要使之“然”，那除了硬生生地简单否定之外还有什么办法？到了生硬的否定还不能达到维持旧秩序的目的时，那就只好借用枪炮大刀，用“外烁”的方法来制止新文化的成长了。

记不清楚是什么人的话了：天下有可以被大炮毁灭的城池，却没有可以被大炮毁灭得了的思想。一切新的文化思想的出现，确不是大炮可以毁灭得了的，虽然绝望的旧势力代表者仍然要拼命地用大炮来轰它。如果借用鲁迅先生的譬喻，那么，这就像成年人的胡须一样，一长出来，就是用什么剃刀也没有方法把它剃断根，无论如何总要在脸上留着一片青青的痕迹。不怕教会用火刑来烧死太阳中心学说的学者，太阳中心说迟早还是要被承认的。

前进的批判是以前进的思想为根据，批评的本身，就是在于要建立和充实前进思想。简单的否定，对于这样的努力是没有帮助的，因为它不能从批判中获得发展的材料和暗示。简单的否定在表面上是“透底”否定了旧文化，实际上是阻止了新的前进。我们虽然不能说“左得可爱”的人就是“左得可恶”的人，但天真可爱的人常常容易受阴险可恶的人的影响。自问有良心的我们的批判家们，当提起笔来的时候，实在应先想一想：自己写下来的东西，是不是有被“可恶的人”利用去了的危险。

（原载《认识月刊》第1卷第2期，1937年8月1日；曾收入《实践与理论》和《艾思奇文集》第一卷）

谈谈现实主义

(1937.8)

中国旧文学中论到诗和词的分别时，常说诗只是直说，而词则有弦外之音，读过每一句之后，不单只感到字句本身的好处，还有言外的余味。如果我们不是狭隘地从文句的技巧上来了解文学的话，那可以说，凡是好的作品，都有弦外之音的。小泉八云在评判左拉作品的好坏时，首先要问它是否有力量使我们读过一遍之后还想读第二遍？这是很聪明的方式。凡是作品即使我们在读的时候能感到宏大的魄力，但过后马上就觉得够了，没有心情再去加以回味，反省，那绝不是最好的东西。

文学上的现实主义，常常被人误解为朴素的写实主义。身边琐事和单纯的印象的描写，就是它的一例。这一类作品的产生，有两种原因。或者是由于轻便取巧，或者是由于写作能力的幼稚，譬如青年的习作里就常有这样的毛病。太朴素的写实，没有能力抓住复杂的现实的矛盾，不能暗示出一种运动的力量，一种无可如何的必然性和倾向，也就是像前面说的，不能启发人的回味，于是也就没有耐读的价值。现在有许多人提倡报告文学，这是文学的新形式，然而文学的本质在这里还是不能改变的，它要切戒把报告两字解释成朴素的写实，否则更容易失去了文学应有的力量。

雕刻家要刻射箭的人像时，不是简单地把一个人、一张弓、一只箭塑得像样就算了，他要采取最适当的姿势，弓和箭也要有最

好的位置，弓的张开的程度，也要好好的斟酌，使每一节、一段，都把力量汇集在整个图形的倾向上。使看的人不单只看见一个图形，而且想像到将要爆发的潜力。奥斯特洛夫斯基的《大雷雨》是很现实的，但它不单只告诉我们一些事实，从那里我们还痛切地感到一个严重的问题，使我们在看了后不能不深深地回味、思索，而在回味思索中发生所谓“暮鼓晨钟发人深省”的结果。这一种暗示的力量，是一切好的作品都必然要具有的。

这儿所谓的发人深省，自然不是说教。如果在艺术里加入说教，那又容易走上另一个极端，成为标语口号的作品了。把标语口号简单地注入读者的头脑里，就和把事实单纯地平铺直叙一样，同样是没有令人回想的余地的。因为对于它，一眼就已经看够，从它里面看不出更深的现实的矛盾的力量。

在哲学上机械唯物论和观念论是错误的，在艺术上我们反对朴素的写实和标语口号的教训主义。艺术上的现实主义，在正确的意味上，和哲学上的新世界观正是一件事。把现实主义和世界观对立起来，而发生争议，似乎是不应该的吧。自然也可以说：过去的作者，常为了他们错误的世界观而减少了反映现实的可能限度，这也是事实。但另一方面，凡是有地位的作品，不管世界观怎样，总有着现实主义的一面，好的作品，对于现实主义总有一些贡献，而且他的现实主义常常会和世界观矛盾着，甚至于会把后者突破了；因为他们的不朽也正是由于现实主义。巴尔扎克和托尔斯泰，就是被谈得很多的例子。这和哲学史上每一个有名的哲学家都能够于辩证法或唯物论有所贡献，是一样的情形。我们说新哲学是哲学和科学的发展史的总计。我们也可以说现实主义是艺术史发展的总计。对于有着新世界观的作者，在艺术上我们只要求他的现实主义。对于旧的或各派别的作者，我们的要求也

正是他的现实主义。

(原载《认识月刊》第1卷第2期，1937年8月1日。署名：崇基；曾收入《实践与理论》和《论文化和艺术》)

思想自由与共同的路向

(1937.8)

说到路，就不能不提到目标，有了目标，才有到达目标的路。当前思想的目标是谁也知道的，那就是中华民族的解放。一切的思想的路，都得走向这解放的目标上来。思想运动自然有它本身的特殊性，但它不能离开这实践的任务，却是不能否认的事实。难道我们现在还能希望超乎当前时间空间之上的永久思想吗？

什么是达到这目标的路？什么是惟一的路？这是不能答复的。在中国这块竞赛场上，有着各种各样的竞赛者，站在许多不同的出发点上，从每一个出发点达到目标都可以有一条特别的路线，问题是方向要对得准，倘若大家都对得准，跑得直，那就可以一齐经过各目的路径而直达目标。不然，路线跑得不好，浪费精力走许多曲路，或者遇到障碍，或者竟迷失了方向，甚至恰恰和目标背道而驰，那就坏了。

中国现在需要的是使大家共同走向一致的目标，并不是个人出风头的赛跑，所以在出发的时候，大家应该有商量，每个人根据自己的立场测定路向以后，又得互相交换意见，务须求得一种最和谐的路向，跑起来大家都觉得便利，不至于中途争风吃醋，以至于打架，乱了路线。这就是一方面不能勉强人家走你惟一的路线。而另一方面又不能不选择共同的路向。不能互相勉强而又要大家相同，惟一的办法只有自由发表思想，大家好好商量。

倘若有人要把他个人选择的惟一的路线勉强别人来走，那不

但不容易叫人心服，不容易免除纠纷破裂的危险，并且更危险的是个人的观察力有限，只看到一部分的情形，万一把路向看错了，那么，闭着眼睛跟他走的人就难免全都走错了路，全都失败。

这就是要自由思想，自由讨论，自由地贡献意见。

对于这种主张，有两种误解。一种误解是以为要走共同的路向：就等于放弃了自己的立场。于是乎就说：这是为要联合，而把自己的“党派性”丢掉了。其实这是忽视了中国人除了各自的立场外还有共同的民族的立场，而且这是目前最要站稳的共同立场。由共同的立场来定共同的路向，并不妨害出发时候各人有一定的出发点和走的方法。

另一种误解，以为自由思想是胡乱发表意见，那对于共同的路向就会有很大妨害。倘若自由是这种无限制的自由，那自然要发生破坏共同行动的结果，谁也应该反对的。我们所说的自由思想，是自由商量，自由讨论，自由发表意见，目的是为要确定共同的路向，路向确定以前，这自由的思想绝对必要，因为这才可以集思广益。路向确定以后，切不能随便动摇，这时是行动的时候，只有坚持做下去，胡乱发表意见，会有很大的危险，在这里，思想自由是有限制的。

总之，思想自由以各种思想派别的存在为前提，共同的路向以各别的出发点和路线为前提。思想的自由不能误解作无原则的自由。又，自由思想的目的是为要使一切的人能尽量贡献意见，以确定最正确的路向，并不是任意否定，和无责任的批评，任意否定和无责任的批判，在思想界里自然是不免会有的，但如果因为这部分的流弊，就以为思想的自由应该根本压杀，那就不但有“因噎废食”之嫌，而且会流入独断主义的危险。

（原载《中华公论》第1卷第2期，1937年8月20日）

不能放松思想的岗位

(1937.9)

在最近的《申报》周刊里，看见一篇短文，曾说到“不要忘记了思想战”。的确，思想的战斗训练，在这实际的抗战开始的时候，仍是不可忽视的。我们虽然不能说思想可以当做枪炮，可以上前线去杀敌；我们不是精神文明论者，以为单靠高旷玄妙的思想，就可以救人类救世界。我们承认杀敌的实际效果，必须在实际的战争上才能显现，改造世界也必须用物资的力量，不是空洞的思想可以单独达到目的的。但思想也有它的重大的作用。这作用虽然不能夸大地拿来代替枪炮，然而缺少了它，民族抗战的工作也不见得就可以得到最后的胜利。思想的战斗，虽然不能代替实际的战斗，但实际的战斗却必须通过思想的作用。思想作用的准确与否，和实际行动的前途有密切的关系。思想的作用是在于认识现实，看清前途，对组织的行动给予正确的指针。

目前有许多关于实际问题的论争，已经就是一种思想战。我们不能说现在的实际工作者真的都会忘了思想战，但也确有不少人对思想问题已表现了轻视的态度。这态度根源于两个理由：第一是说，我们现在正忙于紧张的实际工作，埋头努力去做还来不及，哪有功夫去注意思想问题或理论问题？这是从工作的必要上来否定思想问题的重要性，意思是我们只需要干，不需要想。其次是认为，现在我们要一致抗敌，人人只许统一于整个的爱国热情之下，去努力，去行动，这时候不许再闹思想问题，这对于一

致的行动会有妨碍;这是就工作的性质上来反对思想的重要性的:意思是思想战会破坏统一，所以现在的工作中不需要它。

这两个理由，是出于两种错误的见解。第一种错误的见解是忘记了思想和工作的关联，工作和思想虽有分别，但工作中随时有思想的运用，而真正的思想也必须随时能解决实际问题，所以，工作问题常常同时就是思想问题，思想问题也不能不常常在工作问题中具体化。倘若所谓的思想只是学究的书本上的思想，只是“纯理论”“纯逻辑”的思想，那对于我们的实践工作当然没有用处，我们也不需要这种思想。倘若我们的工作只是纯凭热情的蛮干盲动，那当然也不需要思想。然除了空理论的思想之外，我们还有不能离开实践的思想，而我们的救国工作，也必须是有整个的计划和整个的估量的工作。我们必须有坚定的一贯的态度，必须有正确的行动方法:我们必须从许多种的工作意见中找到最正确的意见，必须把不正确的意见克服，清除它的坏的影响。这样一来，就不能说我们只需要干而不需要想了。

第二种错误的见解是忘记了思想问题也有它的发展过程。只要不是学究式的“纯逻辑”的思想，只要不是离开了人类实践活动的思想，那么，它的问题的提出方式也是跟着人类实践活动的过程而不断地变化的。思想的论争在某一个时期会造成派别的分歧，但在另一个时期却也会是真正的统一所不可缺少的东西。统一抗敌的力量不能是盲目妄动的群团，而是需要最清醒的意识的结合。马路上打死汉奸的行动，是人人一致认为痛快的，但如果单凭一时感情的冲动来行动，不能够采取最好的方式，就有被人利用反而打了自己人的危险。真实的思想活动只对于我们的一致行为有益无虑，倘若客观现实具有了统一的必要条件时，最能反映客观现实的思想，一定也最能促成我们的统一。现在全面抗战

已经发生，全国人应该爱国，应该一致抗敌，已经是谁也不容置疑的前提。然而在这前提之下，仍可以有种种结论：一个结论是说我们最后必胜；一个结论是说我们将化为焦土，而敌人也没有利益；一个结论是说我们也有亡的前途，战也亡，不战也亡，与其不战不如一战。结论的不同，可以形成不同的行动；而不同的结论，又根源于不同的思想。如果我们要在不同的行动中选择正确的行动，就不能不在种种的结论中找到最合乎现实的结论，也就是要选择正确的思想。在这选择的时候，思想的争论就有了意义。

现在的思想战不是为内战而战，是为抗战而战，不是为要给各派人分门别户，而是为要决定最好的方法走上共同的前途。不是要打自己人，而是要在打汉奸的时候防止误打了自己的人。不是为存宗派的独占权力，而是要尽各人最大的民族义务。这是思想战的目标，站在思想岗位上的人是不能放松自己的任务的。

但这只是一个大的原则，要使我们的思想战在实践中发挥最大的力量，是不能停止在空洞的大原则范围内来讨论的。思想的讨论，必须在各种更实际的日常工作问题中具体化起来，我们要把正确的理论应用到最切实的问题里去，而不要盲目的，没有原则的工作。我们要有工作的理论，要通过理论去工作。才能把工作和理论同时健全起来。

我们的实际工作者，在工作中有了充分的思想的自觉么？虽不能说全然没有，但却决不能说充分。试看吧，抗战发生了，是人人积极地向前去做的时候了，然而却有不少的人很消极，很苦闷。这不单是由于碰到了事实阻难，也还由于对工作没有思想上的确定的把握。有的人在诅咒团体无用，把组织看做精力的浪费，半悲观地去做他们的小组的工作。有的人却又因为找不到组织，因

此说工作全无办法，有的人只管组织组织，组织的空架子有了，却不晓得从何做起。倘若我们有了思想的自觉的话，我们是不是应该抨击那组织的至上主义和工作的高蹈主义？我们是不是应该正确地来了解工作和组织的辩证法的关系？我们是不是应该从正确的把握中来彻底清除自己的无益的苦闷？

工作者没有思想的自觉，那么，群众又怎能有思想的训练？热情、愤怒在这抗战的期间是不会缺少的，而且只怕太多！我们缺少的是冷静的思考，坚定的认识。打汉奸的热情可以被抓来利用，却不会想到应该有计划地来杜绝汉奸的根源。马路上无辜的人被打得半死，战线上大群的汉奸纵火却无可奈何？这一方面固然是由于民众组织的工作不够，另一方面也正由于思想的训练没有普及到下层。我们现在还有人轻视民众的力量，以为单靠军事就可以杀敌，又有人太轻视军事的作用，看见民众运动不能立刻展开，就非常悲观。我们现在还有着种种单纯的、片面的、形而上学的思想，在千万人的头脑里横行，阻碍着最全面抗战力量的结合。

困难是要一步一步克服的，是要把各种工作配合在全面的战争中来克服的。我们不是观念论的精神文明主义者，不把思想战当做万能的法宝。如果没有军事的、政治的、经济的，以及一切实际的民众工作做基础，那么，思想战就毫无意义。然而在这些基础之上，如果竟忘记了思想的战斗和训练，那也必然会在过程中产生莫大的困难和苦痛。因此，我希望在实践工作中努力着的战友们，不要忘记思想的自觉，不忘记在这条线上设立一座警戒的岗位。

（原载《文化战线》第1期，1937年9月1日；曾收入《论中国特殊性及其他》）

文化在抗战中

(1937.9)

现实是一个矛盾而复杂的东西。目前全面抗战的展开，自然是中国民族史上最光荣的大事，然而就在这时，我们的知识分子，文化人，却感到了极大的苦闷。

抗战一来，文化全没有了，我们文化人无用了，——较极端的人这样想，战争中间，也许还需要文化的罢？但我们平素的工作习惯，已经不能在战时应用了，我们不知要做些什么才好，——较中庸些的人也这样想。

这是真的吗？

是的，文化全没有了，敌人的炮火，炸毁了我们所有的大学，倘若我们的眼光只是看在这几座大学上，那文化确是被破坏完了。

是的，文化全没有了，倘若我们所谓的文化，不过就是在课堂里悠闲安静地把教科书知识往学生脑里强注，使学生仅为了会考和文凭而消耗尽的一切智力，那么，这种文化也确要告终了。

是的，倘若我们以为文化的意义只在于写了稿子可以卖钱！那文化确是没有了。

倘若我们以为教育一定要有和平的大学和课堂，写稿一定要有安定的房间，倘若文化人仅仅有这一点自信，那么，当这一切都在敌人的炮火之下化成了灰烬的时候，我们还有什么事可做呢？

从这一切方面来想时，抗战是破坏了文化，破坏了文化人工作的余地，使许多文化人闲下来，在街头彷徨、苦闷，不知道做什么才好。

但这并不是真理，事实的真理是在另一方面。

我们的抗战自然直接是军事的抗战，但同时间接地也是经济的、政治的、外交的抗战，更不能离开文化的抗战。经济、政治、外交等等的动员，是军事抗战不可或缺的后盾。文化的动员，也是决定抗战胜利的一个必要条件。因为我们的抗战和敌人相反，敌人是在进行帝国主义的侵略战，而我们这样展开的却是整个民族的全面战。整个民族的意识觉醒的动员，是我们所需要的，民众愈更对抗战的内容理解得深刻、正确，愈更能形成伟大的自发的力量。但民众意识的动员就有赖于民众文化水准一般的提高，就有赖于文化的抗战。

我们的文化战也和敌人的相反。我们的抗战是要靠民众文化的提高而得到展开，敌人的侵略战却靠文化的毁灭来加以维系。我们的敌国已经不能再是先进的文明国了，为了侵略，他们要用“千人针”、“护身佛”之类的迷信来稳住自己畏战的士兵心理，要用忠君保皇一类的封建观念来压制人民对于战争和社会的科学认识。敌人不单只用炮火轰毁了我们文化机关，也用欺骗和压力毁坏了自己。

我们却绝对需要文明，更多的文明，战争的教训逼着我们非提高整个民众的文化不可，也只有提高整个民众的文化才能保证胜利，找出生路。

举一个最小的例子来说说罢。近来社会上盛传敌人会放毒瓦斯，民众是不能不设法防备了。怎样办呢？我们看见过投机的中药店，替大家开了许多方子，贴在马路旁的墙壁上，让老实的民

众照抄下来，药店就可以借此发一笔小小的财，但对于民众的防毒，实际上有什么好处呢？

为着抗战，我们必须把这些骗人的封建文化的渣滞毁弃，使民众普遍地了解科学的防毒知识，也惟有使民众利用合理的防毒方法才能够真正保全抗战的人的力量。

再举例来说罢，我们固然有很多军民，能够了解抗战的意义，对于抗战能够抱着真正牺牲的态度。但我们也不能讳言，还有不少的人，甚至可以说是多数的人，存在着动摇的，甚至于畏惧抗战的心情，他们怀着自私的、替个人打算的思想，想逃避，想苟安。

倘若文化活动能在抗战中提高民众的认识，清除个人主义的，动摇的意志，打破逃避苟安的幻想，那么，文化工作不也正是我们抗战中最必要的一部分么？

我们能说抗战中没有文化，能说文化人无用，能说他们没有事做吗？

很明白的，答案一定是一个“不”字。很多的事情，正等着要我们去做，正等着我们通过这抗战去把民众的文化水准提高。只是，使我们不惯的是，文化工作的内容、方式，都要改变了。

我们不能否认文化人过去对于民众的生活多少总有些隔离，现在却要快快地打破这隔离的现象。我们固然不必把一切文化人都从教室和亭子间里赶出来，不必完全废弃一切学校教育和编写工作，但他们应该有大部分从安定的闭塞的屋子里走出来，走向更下层的民众中间去。

文化人要过一过更现实的生活，在生活中进行他的文化工作。现在大家都以到内地去相号召，这是对的。与其集中在一个高峰上，让四面八方当做特殊人物来仰望，倒不如变成一个平凡的人，

变成农民，难民，商人……

不要颓丧，让我们勇敢地面对这有史以来最光荣而艰苦的日子！

（原载《抗战三日刊》第6期，1937年9月6日；曾收入《论中国特殊性及其他》）

对于“撤退”应有的认识

(1937.9)

为了战略关系，我们在市中心区的军队自动撤退了。沪战爆发以来，日方用大量的兵力，猛烈的炮火，并没有换得一点真正的便宜。但两方军队在许多阵地上的一进一退，却不知有过多少次的反复。而中国军队的战略上的自动撤退，这也不是第一次了。汇山码头是一例，北四川路上海大戏院附近也是一例。

撤退是为战略，撤退在战略上是否有利，这是军事上的问题，我们确可以不必置问，军事上的布置，确需要对军事当局给以完全的信任，我们也不必任意批评。但现在值得我们注意的是，这撤退在民众的心理上发生了什么影响？

我们敢说，军队的每一次撤退，在大多数民众心理上的影响常是矛盾的、病态的，虽然在公开的方面，如报纸上，如播音台里，我们所看见和听见的论调是全然乐观而有把握，然在个别的人们的谈话中，我们所感到的仍是说不完的疑虑，不自信和动摇。

报纸上说，为避免无益的牺牲，为要以持久的战略消耗敌人的力量，我们必须撤退，也只有撤退，才能制胜敌人。个别的人却惶惑不安地说：又撤退了，又怕要屈服了，“一·二八”的结局怕又要重演了！

疑虑的心理，是非常普遍的，不管报上说得多么振振有词，疑虑的存在有时反而会加强起来。

疑虑是不是对呢？当然不对，因为它动摇我们民族的自信、团

结的自信、抗战的自信。

既然不对，我们自然应该把它扫除掉，但单单说它不对，并不能够达到扫除的目的。我们明知道它会动摇自己的自信，但没有方法解除疑虑，奈何？

应该找出疑虑的根本原因，从原因上来着手，才是扫除疑虑的根本办法。

疑虑的一个重大原因是由于我们没有正确的、坚定的认识，不能站在积极的、坚定的观点上来看撤退的问题。首先是由于我们的视野太小，眼光太呆板，小到、呆板到只看见军事的一方面，把整个民族存亡的问题只看成了军事的问题。

把军事看做救亡运动的一切，把军事看做一切的生命，一切都想片面地从军事上来推断，那么，一进一退的意义，自然就几十百倍地被放大了。在这样的一种眼光里，一个小小的阵地的取得，就好像意味着民族救亡的成功，一里的战线的后退，就好像是抗敌行动全败了！

在这样一架扩大镜底下，要叫一线的撤退不引起疑虑和动摇，行吗？而况军事的秘密，又容易引起无端的揣测。

应该改变一下我们的视野，把握坚定正确的认识：军事的抗敌自然有很大的意义，但一进一退的意义不能太夸大。军事活动的意义，并不在军事的本身，而在它和政治经济的联系。我们甚至可以说：军事的战斗不过是政治战斗的延长的工具，是以政治为目的的。我们还可以说，军事的最后胜利，要靠政治经济来保证。

我们的抗敌战争的目的，不正是在于民族的救亡或民族解放吗？倘若我们政府的大政方针，在各方面都是配合着解放民族的方向走去，那不要说自动撤退一线，一百个败仗又算什么，只要

有最后胜利的保证？倘若政治经济的政策没有走这一条路，那么，一百个胜仗也怕防止不了屈服和妥协的结局。

我们只要问，经济上是不是有了战时动员的政策？政治的组织是不是有了清理和刷新而足以保证最高的效率？民众运动是不是开放？以上的一切是不是已经配合着持久战全面战的规模逐渐发动起来？如果这一切都还没有圆满做到，是不是可能在我们的不断的工作和建议中渐渐促成，渐渐达到？

倘若可能，同时倘若我们自己能采取这积极的，战斗的态度，那就何必动摇、悲观、疑虑，何必一定要过问和揣测军事的秘密呢？

因为坚决的抗战，是要动员全民族力量的抗战，是要通过政治来发动全民族的文化上、经济上的力量。所以，军事上固然应该秘密，应该完全交给最高专门的指导者，而政治却是应该公开，应该尽可能地由（自然不能立刻，但要逐步）全民众来负责的。

只有健全的民主政治能保证抗战的最后胜利，只有这样的观点才是我们推断抗战的根据，只有这样的认识才是我们所需要的认识。

（原载《抗战三日刊》第7期，1937年9月10日；曾收入《实践与理论》）

民众组织的民主原则

(1937.9)

卢沟桥事变和（特别是）上海抗战发生以后，刚被一切言论界热烈地提起来的宪法和民主问题就被搁置不谈了。对外抗战来得这么紧迫，使得内政问题的讨论，好像完全失去了意义。是的，在眼前，抗战的继续发动和坚持，确是第一件最最重要的事，抗战打开了新中华民族生活史的第一页，存还是亡，向上发展还是向下没落，最后的生与死的挣扎从此开始了。但对外的全面挣扎一经开始，接着（也可以说是同时）到来的问题便是自己内部的精力要怎样支持。为突然紧迫起来的对外问题而不能不把内部问题暂时搁置，是没有办法的，但如果因此就以为内政问题已经完全没有一点意义，那却是非常错误的见解。

自然，抗战以前的宪法和民主问题，现在是不需要重复了。那是抗战以前的产物，而抗战却为我们产生了新的事实条件。抗战前的宪法草案是资本主义宪法的歪曲了的模仿，那儿所规定的民主政治是比资本主义的民主政治更残缺不全的东西。我们现在不但不可能有“典型的民主政治”（章乃器先生语，大约就是指资本主义的议会民主政治罢）就连自己规定了的还算不上典型的民主政治，也怕于我们抗战中的国情全不适合了。

但民主政治可以有种种形态，它不是一个死的公式。我们不要资本主义的典型的民主，更不要古希腊的奴隶主人的民主，我们还谈不上苏联新宪法颁布后的那种社会主义式的民主。但现在

要发动全民族来参加或支持这抗战，我们是不是需要一种适合当前事实条件的民主运动？组织民众的工作，现在是被认为刻不容缓的了，在这中间，我们是不是不需要一定的民主的活动方式？

既然是要发动全面的抗战，以全面性和持久性来保证最后的胜利，那就要动员全民族的力量来支持这持久性和全面性，要迅速动员全民族的力量，惟一的道路就是要启发民众的自觉性、自发性。要启发民众的自发性，适当的民主方式是必要的。

诱导地让民众自发地来替军队挖战壕、搬物品，是轻而易举的，这在过去有事实的证明。临时用枪刺跟在屁股后面强迫拉夫，那工作一定是效率小而苦痛多。

自发性的民主的民众组织，在抗战的时候，绝不是和政府机构或不容许民主形态存在的军事机构对立的东西，绝不会因此减少民众对于政府和军事的信任。恰恰相反，它以自己的力量加强政府的力量，积极地支持政府和军事机构的健全性，它是积极的信任，是真正的打成一片，而不是近于旁观态度的，消极的信任，它和非民主的军事机构是形式上对立，而在实质上却是再一致不过的了。

民主的民众组织，在抗战的时候，也因为战争的条件，使它对于政府的关系，不能保持普通民主政治那种完全自下而上的形态。因为这不是要让民众单纯地为自身个别的利益发言，而是要把他们引导到全民族一致的立场。一方面需要民众的积极的自发性，另一方面尤需要政府的领导、启发。自下而上和自上而下的关系所以同时存在。

以上只是理论的原则，我们自然也要顾到事实。眼前的事实，是我们的政府现在还不能依照这原则实行起来。里弄组织虽然为党政方面所注意到，而成绩却很微弱，一般的民众运动和组织，更

没有得到开放。现在还有不少的人找不到事做，而许多地方又有事而找不到人。“工作和人力的脱节”，成为爱国青年们的苦闷，我们还看见难民被送到内地去，毫无计划和目的，我们还看见成万的人流离失所。

政府的立场，我们是可以理解的，政府还有不少的顾忌，而人力、财力来不及，也许是原因之一。但我们还有许多民众方面的自愿的救亡工作者，也有了政府和民众合作的救亡团体。在政府方面顾不了的地方，民众的工作者可以起来补充，他们可以努力以前述的民主原则组织民众。要使民众组织迅速展开，这种的工作方式是必要的，这也是自发性的表现之一。在和政府一致的立场上，他们也可以从上而下地去启发民众的从下而上的爱国活动。然而直到现在，我们虽然有许多人在那儿努力，而事实上仍没有做得很好，救亡组织和工作没有很快地展开。

这原因在哪里呢？客观环境的困难自然是一个很大的阻碍，但我们不能因此完全卸脱了主观自身的责任。我们没正确地把握住民主的原则来做，这怕不能算是一个最小的原因吧！

工作和人力的脱节，这能完全说是没有办法和环境困难么？环境的困难是会使人找不到工作，不会另一方面又有工作而找不到人做。这不是工作和人力的简单脱节和没有联系。这是由于没有民主的组织联系（因为个人的简单的联系是当然有的）。

所谓民主组织的联系，就是自上而下的领导，不能脱离自下而上的组织关系，脱离了这样的组织关系，领导的人就无从知道各方面人力物力的消长状态，不能根据这实际的状态来计划工作和分配人力，一切计划只能凭借少数上层个人贫弱的脑子。这样一来，对于要工作的人，就没有方法去找那么多的工作，对于需要人的工作，也无从去找适当的人。

就拿文化界救亡协会来做例子罢：协会组织，是以许多团体会员为单位的。但据我所知，这样就没有各团体代表会议的经常召集，而只有脱离各团体而独立的各色各样的委员。各团体与上层委员会的关系，差不多就只是写一个登记就完了。各团体既不能借会议经常交换意见，作为工作分配和计划的基础，各委员会也不能通过各团体去实现工作。工作范围狭小地限制在一个上层的架子里，这怎样替新的人找工作和替新的工作找人呢？

政府来不及照顾到民众的民主组织领导，于是在有人要工作时，就常常用沉默回答：还是自己去做吧，否则就只有等待。民众方面的工作领导者应该给这一个缺陷来一点补充的，然而仍因为忘记了自下而上的组织的启发，于是有人要工作时，也只好（更只好）用沉默回答：自发的去做吧，否则你就是等待主义者！

我想，这是不应该的。

协会是目前惟一的较大规模的民众团体，是民众组织的起点，关系整个民众工作的前途很大。应该多多地自己批评，自己反省。使自己的机构能够在最正确有效的民主的轨道上行走。

（原载《文化战线》第3期，1937年9月21日；曾收入《论中国特殊性及其他》）

论信任政府

(1937.9)

随着抗战的爆发，民众和政府的关系，是飞快地进步了。在抗战以前，民众常常以督促的态度要求政府快快走上抗战的前途。政府和民众中间还免不了有很大的距离。在抗战以全面的形态发动了以后，到处的呼声都是要信任政府，拥护政府，使政府能够以上下一致的力量去坚持抗战，而保证最后的胜利。民众和政府的密切结合，虽然不能算是成就，但却已经开了端倪了。是的，我们要信任这抗敌的政府。有谁能够对这“信任”二字感到怀疑吗？那我可以解答说，这怀疑的发生，并不是由于“信任”的原则不对，而是由于他对信任两字没有正确的理解。

什么是这不正确的理解？那第一，就是把“信任”解释做袖手旁观的意义：让政府独自去干，我们不必管。“日出而作，日入而息”，抗敌之力“于我何有哉”？倘若这样就是信任，那当然是要不得的，民族抗战胜利的保证，全靠整个民族的动员，如果民众都把这当做政府独个儿的事，对抗战不加丝毫关心，那还说得上什么保证？其次理解得比较好的，是以为信任即等于盲目地把自己的一切完全交给政府，随便听候吩咐。这是在目前最普遍的理解，有很多人相信着的，但信任两字之所以被怀疑，多半也正是由于这一种理解。

是的，民众能将自己全交给政府，每一个民众的力量都成为政府的力量，这是适合着全民族动员的原则的。然而对于这样的

一种“信任”，怀疑者却有话说了：盲目地服从牵引，不是有被牵引到危崖边上去的危险吗？我们被牵到什么路上，不是要随时睁开眼睛看一看吗？谁敢保证“亲日派”和“恐日派”的影响现在已经绝对没有了？没有保证，我们就不能盲目信任，倘有保证，就要看一看保证，这也不是盲目的信任。

许多人这样来理解信任，许多人要求这样的信任，于是信任的呼声愈高，而对信任的怀疑也竟愈更加大了。

然而怀疑信任却是不应该的，因为怀疑就是不信任。然而怀疑却是事实上存在的，因为大家所说的信任有的地方令人怀疑。我们既然主张信任政府，那就不能不洗刷去那令人怀疑的疑点，从新建立信任的理解。

第一，信任不是迷信。迷信是建立在盲目的情绪上面，我们对政府的信任却必须根据正确的事实分析（不是简单的表面事实）和科学的了解。我们把世界的情势、敌人的压迫、国内的一切可能的力量等等作一个全盘的认识，看出政府必然是走着抗敌的道路时，我们就给政府以信任。这时就不必一定要求知道军事外交上的当然的秘密，单单对于这些秘密的盲目，并不能算是真的盲目。这时我们就不必因为看见不重要的偶然可疑的个别事件，或某些一时不能满意的事件而改变了信任心；因为如果信心是这样容易改变的话，那就不能算是根据科学认识的信念了。

第二，信任不是依赖。依赖是纯然被动的、消极的、单方面的关系，而信任却是双方面互相推动、互相助长的关系，民众对政府的信任，是自发的、积极的。民众必须把一切力量交给政府，充实政府，依从政府的指引，但一切救国活动，倘若于抗战的胜利有大意义的话，却不必一定都要等待政府。等待主义是许多不满的发生的根源。在抗战的紧张时期，政府可能有力量不能顾及

的事情，可能有需要顾虑的事情，可能有对于民众发生种种误会隔阂的事情，可能因为种种原因而有包而不办的事情，可能有需要民众加以相当争执才会做到的事情。在这一切疑难的面前，如果仅仅闲坐着发牢骚，是有害无益的，民众必须以当仁不让的精神开始做起来，以种种方法争取得到政府的普遍施行。在这中间，小小的争执也许会有的，然而惟其是真正的信任政府，才有这样的争执，惟其信任政府有实行的可能，才努力要争取它的实行。等待政府，只图依赖政府，并不能算真正的信任政府，因为等待和依赖对于紧张抗敌中的政府只是一种消耗，并没有丝毫积极的帮助。

惟有自发的、积极的工作，才能够对于政府发生真正信任的力量！惟有这样来理解，才说得上对政府的信任。

（1939 年 6 月，曾收入《实践与理论》）

怎样解决事业和职业的矛盾

(1937.12)

一

职业问题，是每一个离开学校生活的人都要碰到的困难，除了少数生活优裕的少爷学生们例外；凡是走进社会来的学生们是没有不为这问题感到苦闷的。“毕业即失业”，这一句带幽默的口头禅，是成了今日很普遍的苦闷的象征了。

已经走进社会的人，如果他会有学生时代，常常对于这样的时代会感到依恋。比较起社会生活来，学生的生活却是思虑较少而空想较多的时代。我们要承认，现在的学生，也大多数是在恶劣的经济条件之下挣扎着求学问，我们不能抹煞，现在做一个学生也不是可以那么无忧无虑。然而学生的生活很简单，除个人以外，并没有什么担负，学校的集团生活还能给予许多的便利，所以也决不至于感到职业问题的严重性。生活的顾虑较少，理想的热情自然就可以得到较自由的解放。因此，在学生时代，人对于事业的关心可以说较职业的关心更为强烈。在目前，民族解放运动常常以学生为急先锋，就是由于这样的原因。他们的眼光可以向着较远的方面注射，而不必像生活顾虑太多的人们那么近视。

然而，一到要进入社会的时候，情形就不同了。人们开始想到了自己个人的出路，个人的生活影子渐渐加大起来，渐渐要遮没了集团的影子。于是职业问题严重起来了。在这样的关头，人

们常常会感到对于事业的幻灭。什么伟大的事业，太空了，人还得要先有饭吃，饭都吃不饱还说得上什么事业呢？至少，要做事业，也得要先有了职业做基础罢。于是乎，高尚的心思庸俗化了，理想的追求变成了实利的钻营。我们固然不能说这就是将要走进社会的学生的普遍现象，然而至少可以说有这样的倾向。事业的憧憬消失了，职业的苦恼逼迫到了眼前。

事业和职业，这是两个方向，究竟向哪一方面走去呢？抓着事业，怕没有饭吃，抓着职业，又怕人变庸俗了。这问题，是很难解决的，除了庸庸碌碌没有思想的学生，或生活优裕以混资格为目的的少爷学生之外，凡是从学校走进社会的人，没有不为这问题而苦闷的。

二

怎样解决这矛盾的苦恼呢？

首先我们要对这问题做一个明白的认识。我们要注意，事业和职业的矛盾，是在今日的社会里才觉得特别严重的。事实上，我们所苦恼的，并不是由于事业和职业两种东西真的对于我们有什么冲突，而是由于在今日的社会条件里，职业和事业的道路都太狭窄，找到职业，就常常不能顾到我们所理想的事业，要做事业，就无法维持职业了。我们亲眼看见许多学生，为了要找到维持生活的职业，就不能不把自己所学的东西丢开；一个学教育的人，应该是以从事教育做他的职业了吧？然而因为毕业以后找不到做教育工作的机会，倒是靠着平常会吹笛子消遣的缘故，只好加入一个音乐队里去求糊口了。一个学工程的人，他的事业应该是在工程上去求发展了罢？然而中国的社会里不需要他的技能，只能让他到官厅里去做一名科长，渐渐地就走到官僚政客的道路上去了。

这样的例子，在中国是非常多的，职业的机会和事业的理想，在这里表现着极端的不调和，甚至于根本连不调和的职业机会也难找到，这里就有着苦痛的根源。

事业和职业的矛盾，是和今日社会的不景气，和今日社会的矛盾有着这样的关联。在比较安定的社会条件之下，事业和职业是常常一致的。一个人能够顺利地干他的事业时，也就可以把这当做职业。学工程的人能够没有阻碍地建立一座工厂时，他是成就了一番事业了，但同时他也就因此有了职业。学教育的人也同样可以把教育事业兼作为自己的职业。当然，在这种情形之下，事业和职业也是可以有分别的。所谓事业是为社会做一点事，或在社会上建立一点成绩的意义，事业的意义就在于不单只满足个人的需要，而且要在社会上有相当的影响。至于职业的意义，只在于它是个人用来维持生活的凭借。事业是对多数的人说，而职业则是对个人生活来说的。因为个人离不开社会，个人的生活也就是社会生活，所以能够顺利地干事业的人，他的职业也就不成问题。但在今日，因为职业恐慌的缘故，人们都仅仅只为个人的糊口而去随便乱就职业，因此职业是常常失去事实的意义，而使愿意做事业的青年们不能不感到矛盾苦闷了。

三

但是，也因为今日的现实条件是这样，所以我们不必空空的苦恼。

我们所以会发生苦恼，是因为我们把事业看做一种理想的东西。我们以为，所谓事业，是先有理想，把理想实现，就算事业成就。譬如要做教育事业，我们是先有了教育的新理想，这理想能够实现时，就算我们的教育事业成功了。如果我们的理想终于

只是理想，为奔忙职业生活而顾不到这理想的实现时，我们就悲观地说，我们失败了。

从学校刚出来，很多人是抱着这种事业理想的。这些理想遇到现实的阻碍，于是就以为是失败了。是的，在比较安定的社会条件之下。个人的理想实现的可能性是很大的。学工程的人可以找到工程的职业，学教育的人可以如愿以偿地从事教育。这表现上好像是自己的理想实现了，实际则只是因为社会的物质条件需要我们去实现这理想的缘故。倘若社会条件中没有这样的需要，那我们就不怕是什么天才英雄，也不能把它实现出来。事业是社会的需要而并不是理想的实现。不了解这一点，是始终免不了要碰壁、苦恼的。

我们应该把事业的观念改变一下，要认清，所谓事业，就是要为社会做一点事，而不是为实现我们的空想。如果我们从学校里抱着空想出来，那么，我们不妨把它检查一下，倘若是不能实现的无益的空想，那么，要毫不顾惜地把它抛弃，另外从现实生活中去找我们可以实实在在地做的事业，倘若我们为了生活的逼迫，而不能不就我们所不一定愿就的职业，那么，我们也检查一下，这职业是不是对于社会有害的职业，倘若不是，那我们倒不必过分地失望，因为只要不是对于社会有害的职业，纵然不能如我们的理想，也还是可以另外在这里做一些什么事业的。

我们还应该把事业观念改一下。所谓事业，并不一定是要轰轰烈烈撼动世界的大事。在我们小小的生活中，也可以创造小小的事业。农人天天耕田，这是再微末也没有的职业了，然而他们做的是供给人类食料来源的大事业。救国运动，我们以为伟大的事业，然而如果没有一点一滴的民众的热情和力量是不能汇集起来的。如果我们学生中抱着的伟大理想而在职业问题的前面幻灭

了，那我们不必灰心，因为这正足以促使我们走上更切实的道路。职业不如理想的好，那更不成问题，我们可以因此从更细微的地方做起来。

总之，事业和职业，虽然使我们感到矛盾，但无论什么时候，它们都可以统一起来。在比较安定的社会里，人们的理想似乎比较有更多的机会实现，似乎可以算是事业的时代，但建立事业的人在这里是等于同时解决了职业问题。在今日，职业的苦恼紧逼着一切的人，似乎没有余暇可以顾及事业；然而在事实上，这正是最艰苦的事业时代，因为在这种时候，整个社会发生危机了，这危机需要全社会人们一点一滴的力量汇集起来给予解决。这需要，每一个不甘没落的人，在极细小的职业范围里的，做他们的事业。这样，在从前，人可以寓职业于事业中，而在今日，我们是要寓事业于任何最小的职业中了。而我们现在的最大事业，就是民族解放和救亡。

（原载《自修大学》第1卷第2辑第12号，1937年12月；曾收入《论中国特殊性及其他》）

论爱国主义

(1937)

一切名词和概念的应用，都是有历史性的。同一名词因它出现的历史时代不同，就有不同的内容。辩证法这名词，在古希腊时代，只是指一种辩论的方法，以至于求知的方法。而在近代，却明白地用来代表世界和思维发展的根本法则。浪漫故事在中古时代是指骑士和美人逸话，近代浪漫主义却另指文学上的一种派别。在近十几年来，浪漫这名词在中国人日常谈话中常常谈到，那又是指生活没有规律的意味。如果现在有人反对谈辩证法，说这是复古，说这是回到二千年前的希腊时代，那必然要被人笑他无理取闹。如果有人认为浪漫这两个字用不得，因为现在已经没有中古的骑士与美人了，这也难免要被人看做愚顽糊涂的罢。

名词是给人应用的，人的时代不同，这名词的用法也就不同，它也就被人给予了不同的时代意义。要紧的问题，是名词的时代基础是不是存在，新的内容和意义是不是存在。对于一个名词的评价，也就要从这具体的时代的事实上去判断。我们虽然不赞成像胡适先生那样，去谈具体事实而反对用抽象名词，但我们也反对专从抽象的凝固了的意义上去推敲名词，而忘记了它的具体的时代内容。

这种情形，似乎是不会有的。谁会把目前常常听到的辩证法误认作古希腊的辩证法呢？谁会在听见人说某某行为浪漫，就把某某误认作中古的骑士呢？除了患神经病的人，怕不会有这种时

代混乱的怪思想吧？然而不幸得很，这种时代混乱的怪思想，却常常会在非神经病者的“理论家”“哲学家”中间发生出来。

譬如救国和爱国这两个名词吧，在中国这两年的危急存亡的关头，是被全国人迫切地提出来，当做政治文化运动的总目标了。自然，这名词在过去也曾被人利用到坏的倾向上去。国家主义者曾经用“国粹”、“爱国”的名义替北洋军阀服务过，帝国主义者曾用国家的名义号召他们的劳苦民众去进行侵略的战争，社会爱国主义者曾经用保护祖国的名义把工人驱使到第一次世界大战的战场上。但很明白的，现在谈到“爱国”、“救国”，是有着现在的时代的根据，和国家主义社会爱国主义的爱国、救国完全有着不同的内容。现在来批评爱国、救国这名词时，只能问它在目前中国民族的生存上是不是有着迫切的需要，是不是有着进步的意义。如果撇开了这具体的内容不讲，单把过去被凝固被恶化了的意义拿来充填在它里面，以为凡是谈到爱国的人，就是国粹主义者，都是社会爱国派。这种思想，在哲学和理论上只是没有历史眼光的形而上学的思想，在表现上只是一种神经病的、无理的、痉挛的叫喊，而在实际上，却是对于前进的、纯洁的爱国人们的卑劣的诬蔑！

中国目前的危机，也是民族的危机，救中国，也就是要救民族。于是有的人说，现在只要民族主义就行了，爱国主义的名词可以不必要，固然，中国的整个问题本来是民族解放的问题，民族主义是不错的。如果有人一定不高兴爱国主义这名词，只要不是另有作用，只要他真的为民族而战，何必一定要争执一名词的统一，事实也不是名词可以统一得了的。我们现在要注意的是事实的发展，民族的危机发展到近两年来，已经临到了国土沦丧，国家存亡的关头，在这紧急关头才促成了遍及全国的爱国或救亡运动。那么，不管爱国主义的名词提出不提出，民族主义发展的现

阶段表现为爱国主义却是事实。因为现在的任务不只是泛泛地要解放民族，而且是迫切地、具体地要从救国救亡的过程中来达到民族解放了。

在这样的事实基础上来谈爱国主义，很明白的不会是第一次大战时的社会爱国主义。社会爱国主义的目的是侵略，中国的爱国主义是要救亡。社会爱国主义的目的是要把劳苦人民骗到战场上去替金融寡头送命，而中国的爱国主义是出于全民族自己的生存的要求(少数甘心卖国的人自然除外)。中国不是帝国主义国家，即使真的有社会爱国主义者转生，怕也不会发生作用吧。向社会爱国主义的风车攻击的人，未免太像唐·吉诃德先生了。

把爱国主义指作“国粹派”或国家主义，自然也是完全抹煞事实的。它的作用是要对爱国运动和救亡运动来一个诬蔑，因为“国粹”和“国家主义”这两个名词曾被封建军阀利用，这样诬指一下，可以把爱国和救国的人也归入封建的范畴里。可惜在事实上恰恰相反,封建残遗势力常常是目前爱国运动的主要的障碍,爱国主义者在国内的工作正是民主主义和反封建。国粹派和国家主义者是要保守“国渣”，而爱国主义的中心立场只是救国，只在于保障民族的生存，不论国粹国渣，凡是有害于民族生存者，都要一脚踢倒的。

就是文化上的爱国主义，也何尝不是一样。它的目标是要使一切文化力量直接间接地都成为民族救亡的力量，而对于民族和国家的生存有危害的文化（封建文化是其中最重要的）就得要无情地加以摧毁!“保存我们，是第一义。只要问他有无保存我们的力量，不管他是否国粹。”(鲁迅《热风》)然而这却是真正的爱国主义和民族主义。

（曾收入《论中国特殊性及其他》和《艾思奇文集》第一卷）

难民问题仍要加倍注意

（1937）

难民一批一批地遣送出去了。截至现在，据说正式遣送的有四五万，而自己离开的更有十万左右。十四五万人的问题，好像就是这样轻轻容易地解决了。但这样多的难民，他们会走到什么地方？做些什么事？将来的下落如何？我们都不得而知。上海的难民据说是有三十万，那么，剩下的十五万，又将怎样处置？战事延长下去，还有更多的难民，出路又是如何？这些问题，政府是不是已经有了解决办法，而为我们所不知道？抑或是没有余力来详细规划？都是我们所必须要问的。

和难民接触过的一些朋友，都知道有许多难民不愿意被送到内地。他们原是在内地没有办法，才来到上海的；现在回去，尤其是在战争时候，恐怕更没有办法。报上常常登载难民的爱国情形，说他们为了抗敌，也甘愿逃难，这情形固然不是没有，但我们又怎能隐瞒。还有不少的难民，在那里梦想快点和平，使他们能够回到自己的工厂，回到自己的住处去！

和平，和平，和平的愿望，在这生死关头，就非常接近着妥协的愿望。而更进一步，汉奸的产生也正是根源于妥协的愿望。

许多小小的汉奸，他们投毒药、卖毒物、替敌人放信号、放火。他们真能知道自己的行为的严重意义么？实际还不是为了生活没有办法，不自主地投到敌人的怀里？

一直到现在，救济难民还是采取消极的办法，让他们到收容

所里，给一碗饭吃而已。这已经不是长久的办法了。倘若再无计划地送到内地去，不替他们谋一条生活和工作的出路，将来的危险，恐怕是很难设想的吧！

（曾收入《论中国特殊性及其他》）

沉闷时局中应有的态度

——答“一个小市民”

(1937)

“气闷，气闷，气闷的呻吟声，充满了我所能走到的每一个角落了。不论是熟识的，或不熟识的人，凡是你所能见到的，没有不显现着一张沉沉的、阴郁的脸。默默中暗示着他们内心的失望和苦楚。几天以来，我已经看见了许多难堪的景象，我看见有的人陷入了痴呆的、半疯狂的状态，有几个朋友自暴自弃，想法寻找酒色，来麻醉自己的意识，有的厌世，想自杀……

“先生，你觉得我所说的这些，有点像写小说一样的夸大的嫌疑吗？如果你以为是这样，那你就是太不了解人情了。老实说，我自己就不时地有过自暴自弃的念头，我自信也有相当的理论的认识，我明明知道毁坏自己即等于助成敌人。然而一想到国事如此，前途茫茫，自己既不是一个振臂一呼，应者群集的英雄，没有力量旋乾转坤，对于自己的存在的意义，就发生了根本的怀疑。我也曾很热心地做过救国工作，然而工作的效果在哪里呢？

“七月廿九日我军退出宛平的消息传来以后，不久就从报上看见有人苦痛到要自杀了，有人失望到要去做和尚了，这难道是偶然的吗？不要说在廿九日的刺激之下要有这种现象，就在这以前，不是也屡次出现过为爱国而自杀的事件吗？报纸上所能看见的，怕只是事实的几百万分之一罢了，这一个刺激所引起的苦闷，其实

是普遍全国的啊。

“是的，廿九日以来的刺激是太大了，而尤其因为是在廿八日曾有过克复丰台的胜利消息，曾经过一度非常的狂欢之后，突然就来这么一个冷冰的刺激，那痛苦更是难堪了。在最大的热狂之后，遇到一个最大的失望，这会把人引到怎样的一种境地之下啊，我实在没有方法来形容这广大民众的感情上的巨创了！

“第一天是虚张声势的胜利，第二天却是冷酷的现实的失望！这一次的事变，使许多人回想到“一·二八”时候的类似的经验：第一天才听说白川已被我们打死，举国庆祝狂欢，第二天却看见我们自己在退兵。啊，这真要使人怀疑到抗战的整个前途，使人觉得真正的胜利消息将永远不属于我们了。

“先生，我是抱着不能忍耐的刺痛的心情来写这封信的，我毫不掩饰地将我的心事向你们剖白，我不怕冷静的朋友笑我是不中用的感伤主义者，因为我觉得全国一定有不少和我同感的人。倘若我有错误的话，我也应该先把自己的一切完全解剖出来，才好让人来指摘。先生，我的痛苦是由于对当前的国事发生了致命的怀疑，我不明白我们应该采取什么态度，我不明白两年来高喊的联合救国的口号究竟是不是正确，前途怎样，现在又有什么效果，我不明白这联合救国的呼声是否真正使政府决心抗战，是否真正使全国的实力派团结起来？总之，我希望有人给我指示一条正确的道路……”

☆ ☆ ☆

上面是一位读者的呼声，这位读者谦虚地自称为“一个小市民”，在实际上，据我们看来，他的呼声确也足以代表眼前时局沉闷中一般小市民的心情，至少也足以代表大部分人的心情。几天以来，不但我们收到了二三十封信都诉着同情的苦痛，就是我们

自己的周围，也看见了不少抱着同样观感的人。这样观感，是不是错误呢？我们可说，这里自然有着错误的要素；但却不能马上用冷酷的说教来一味抹煞他们的巨大的感情。一种巨大的感情的产生，是有实际的根据的，几日来许多人的灰心颓唐也是实际的问题，不是几句空洞的说理可以打消得了的，就是我们自己，也同样地感到愤激、失望。老实说，作为一个中国人，谁能不对当前的情形感到愤激、失望呢？能够有这样的感慨的人，事实上也是抱着很大的爱国的热忱，能够为中国的问题失望和愤激的人，也才能够为救中国的危亡而努力。倘若在敌人兵临城下的时候还会沾沾自喜，那我们除了说他是汉奸之外，还有什么话可说呢？

我们不怕每个人的感情的驰骋，我们不像中庸圣人一般，要大家冷静，勉强抑制自己的感情，我们甚至可以说，中国当前的国难正需要我们的极大的热情。成问题的只是：不要使感情的驰骋脱了正常的轨道，不要把满腔的热情用错了方向。误用了的感情，常常会把我们引上很坏的前途，和我们的初衷恰恰违反，原来是爱国的热情，却产生危害民族的结局。在前面这位“小市民”的呼声里，我们说有着错误的要素，那就是指这脱轨的危机。为国事而愤激而失望而苦痛，并没有什么不对，但如果在愤激失望和苦痛之余，竟至于要自暴自弃，要做和尚，要自杀，那却已经是滑到歧路上去了。

怎样才能使我们的感情的驰骋不至于脱轨？什么是正常的感情的路轨？正常的路轨，就是正常的行动，就是要能够在千变万化的客观情势之下随时随地找到正确的方法，采取正确的态度，一方面加强自己的力量，另一方面尽可能给敌人以最大的打击。我们的热情的应用，一定得要向着这一个最积极的目标。失望、颓唐、自暴自弃，对于积极性的发挥是有害的，它只表示热情和精

力的浪费，毫无作用地减损了自己的力量。就像破裂走气的蒸汽机关一样，虽然有着极强力的热情的蒸气，却不能准确地把力量集中在发动机上，机器的效用因此一点也表现不出来了。

怎样才能使我们看清这正常的路轨?这是要靠现实的认识,要靠理智的指引。一个战士必须有战斗的热情，但同时也要永远保持住一副明晰的能够分析活的事实的头脑。遇失败不要颓丧，却要能再接再厉，从现实环境的可能条件中再去找出挽回失败的方法，胜利后也不必虚骄，却应该更加谨慎，更加小心去筹划第二次胜利的战略。我们的这位小市民，从他的信上看来，就可以知道，他是在感情上所受的刺激太厉害，而一时忘记了理智的应用和现实的认识了。我们并不是反对他的感情，也不是说他毫无理智，我们相信他自己的直率的告白，相信他“也有相当的理论的认识”，但在这剧变的时局下面，单单空洞的理论认识，理智的应用是不够的，还要清楚地去分析事实，在理论上，我们常常说，唯武器论是错误的思想，民众的抗敌热情可以克服武器的不足。但单单这一理论原则，是会使我们失望的。因为事实上我们的军队是在敌人强烈的炮火之下败退了。于是我们感觉到自己的理论已失去了一切凭据，我们失去了理论的自信，而不能不让失望的感情来支配着我们的一切了。

因此，我们在当前应该采取的态度，第一就是要尽量地去研究这次败退的各种事实条件，从这败退中去学得教训，然后就各人所能做的范围内做各种各样的积极的活动（组织、宣传、募捐、各种战时训练、理论的研究和论争等等），不要消极和颓唐。我们的这位“小市民”，以及和他同样的许多朋友们，是因为在太大的感情刺激之下手足无措，忘记了事实的研究了，希望这种情形只是暂时的，希望他们马上振作起来健全起来。

其次，我们要切实的，一点一滴的做，不要幻想英雄的奇迹。救国是最艰难的过程，是长期的过程，不是一战的胜败就可以完结一切的。如果明天我们克服丰台并不见得救国工作就会一下完成，正好像今天我们败退了，也不见得就是救国运动的全盘失败一样。倘若我们明天收回了丰台，那后天我们还要收回冀东，再后天，还有热河东北的收复，也是我们的任务，就是失地全收复了，我们还要准备着对付敌人从内部来施行的种种阴谋。我们不但要在军事上打败敌人，还要在政治上、经济上、文化上来克服汉奸和敌人，救国是军事、政治、经济、文化等等方面的全盘的工作。所以，像我们这位“小市民”那样，因为自己不是“振臂一呼，应者群集的英雄”，就根本怀疑到“自己的存在的意义”，那未免只是一种太不必的悲观了。

当然，眼前的一切，并不容许我们乐观，倘若事情是完全可以乐观的话，那又何必要我们来斗争，来努力，来工作？不要说眼前我们有着莫大的困难，就是将来我们也还要有无限的困难，救国的战士应该确定起战士的人生观，应该准备着去对付一切的灾难。应该以不断地克服困难为自己的任务。不论英雄的大事业也好，或募捐的小事也好，都得要以战士的态度尽全力去对付。真正的英雄的大事业，是无限的小事业的积累。一切的小事，无形中都成为大事业的推动力量。

怀疑的态度，自然是要相当地保持住的。没有怀疑，就不会从旧的事实中去找出新的教训、新的真理；绝对不怀疑的盲目行动，最容易受奸人的欺骗。但并不是说，我们要绝对怀疑、怀疑到连自己的工作也没有丝毫信任。譬如说，这次华北的败退，使我们对当地军事上的负责者，不能不抱怀疑的态度，对于他们抗战的决心，我们还不敢充分的信任，至少，我们也要怀疑在里面

有着少数分子在走上汉奸们的道路，而这失败的战败，不能不说是这一部分的出卖有着极大的影响，但我们不能因此就说：那些军事当局已完全不可靠了，我们在怀疑的中间，同时也要找出可以信任的要素！我们得相信，由于两三年来救亡运动的努力，由于敌人的加紧压迫，各派人们的抗战意识是扩大了，军事当局的抗战决心，也是更进步了。宋哲元的退兵，自然是一个遗憾，然而他没有走殷汝耕的道路，能够退到国防前线上来，那也就是悲观中的乐观，怀疑中值得信任的地方了。

两年来我们救亡民众的工作，难道又是空抛了的吗？联合救国运动在现在自然还有很多的缺憾，然而我们已经有了许多点的成效。就最大的一点来说，各实力派现在都不主张内战了，内战的因素虽然并没有完全消灭，然而大体上已经表现了停止的情状。这正是一种进步。倘若在这一切的进步中还有不少令人怀疑的事实的话，那么，对这事实我们不应消沉，而应该更进一步的向前积极迈进。

还有很多的荆棘要刺伤我们，但我们的路也确实开辟出一部分来了！

（1939年6月，曾收入《实践与理论》）

抗战文艺的动向

(1938.2)

抗日战争对于中华民族是一次最苦痛的同时是最强有力的锻炼，这才真像铁在熔炉里一样，经过烈火的熔炼，经过铁锤的打击，渐渐向着变成钢的方向走去了。文艺的活动，在抗战的过程中，也跟着整个民族的活动一起，愈更地有生气，愈更地坚强起来。有谁能够否认，目前中国的文艺，已经和抗战紧密地联系在一起，文艺作者的生活，更是和抗战的发展前途分不开了呢？17个月来的抗战中间，中国的一切改变了，文艺上的活动也改变了。

一、改变了什么？产生了什么新的东西？

这一个问题，对于关心中国文艺及其发展前途的人，是值得首先回顾一下的罢。是的，敌人的侵略战争，虽然使我们遇到某一方面的物质的打击和困难，却又造成了我们另一方面的力量的飞速的成长。我们没有了大城市，没有了主要的交通大道，但却有了更坚固的堡垒和联系——全民族的统一战线。文化的中心地失去了，然而真正向上的文化却普遍地在全国生长起来。单从文艺方面来看，我们至少有了以下的许多成果：

首先是，文艺界在抗战的任务上的全国团结形成了。大城市的陷落虽然使我们分散，交通要道的失去，虽然把我们在地域上分隔开来，然而文艺作者的团结，反而比以前进步、广泛了。这不单只在形式上表现于我们的全国文艺界抗敌协会的成立，不单

只表现在这个协会的一个机关刊物《抗战文艺》所表现着的全国团结的精神，而且更表现在过去各派的文艺家在思想上、创作上都是向着一个共同的方向，都不约而同地要面向着抗战的现实，文艺作者一般地都不单只是作为一个纯文艺作者而出现，同时还积极地作为一个自觉的民族成员而活动着进步着。我们的作者大概都看到，文艺的特性和特殊任务目前是决不能忽视的，然而不能不密切地联系于这抗战的时代环境来发展它的特性和特殊的任务。这样的了解，是文艺界能形成一个自身的统一战线的基础，这是抗战以前所没有能够做到的。

其次，文艺本身的创作及出版活动也比以前更加强了。不管印刷、纸张方面如何的困难，不管我们已失去了上海那样一个文化物质基础很好的地方，我们仍然在各地出版了许多的刊物，看见许许多多的新作品的发行。不管战区的扩大和印刷、运送的困难的增加，这些新的刊物和作品的出版不但不受到障碍，却反而获得了更多的读者。我们现在还能够进行大规模的出版，如多卷本的《鲁迅全集》，也能够在一切困难条件中与读者见面，这是在抗战以前所做不到的（关于这一点，政治条件是有很重大的关系的）。

再次，文艺的群众活动开展起来了。在抗战以前，尽管我们谈大众文艺，但几乎仅只是在理论上谈得热闹，怎样在实际上去推动群众的文艺活动，怎样真正地把文艺拿到群众里去？这些问题在事实上是没有人认真去做实践和尝试的，因此，理论上的争论终于也成为毫无结果的空论了（这自然有主观客观的原因，例如作家的生活太集中于都市，甚至于脱离群众，仅只在小范围的作家群里生活，再加上政治上的困难）。抗战以后则有了相反的情形，过剩的理论争论是看不见了，但我们却看见了实际的运动。文

艺的群众活动，不单只表现在作家自己走向群众这一点上，例如作者向各地的分散，旧形式的努力试用，朗诵诗、街头诗、说书等等的发展，更重要的是，群众自己的创作活动的开展，各刊物的通讯报告的提倡，各地文艺团体中的群众创作小组的组织，文艺通讯网的号召，都刺激了广大的群众的创作欲望。自然，群众的创作活动主要的仍是在知识分子的范围之内，然而现在的知识分子已大多数是抗战工作中的知识分子，而不是以都市的学生群众为主的过去的知识层了，他们现在已经和一般抗战的群众打成一片，能把握着实际的题材。关于这一点，特别值得指出的是敌后方的创作活动，像华北那样有了比较稳固的游击根据地的地方，群众的文艺创作是普遍地开展着，不论戏剧、诗歌、小说等等，都有新的作品和作者出现，也照样出刊物，虽然印刷困难，然而靠着精巧的油印技术，也能够出许多式样并不很坏的东西。例如晋西南出了一种叫做《火线下》的刊物，除了它是油印这一点而外，质、量、形式一看，竟和我后方所出版的东西相差无几。延安的群众文艺创作活动做得比较多，这里曾有过几种集体创作（《二万五千里》、《五月的延安》、《我怎样来陕北》、《牢狱三千六百日》等等），有工厂文艺小组，有成绩相当好的朗诵和街头诗运动（有群众的作者参加），有抗战文艺工作团派到华北各地，附带组织了游击区的文艺通讯网。以上种种也是抗战以后文艺界的新的东西。由于文艺创作的群众运动的开展，于是——

最后，又有了不少新作者的出现。在任何一个刊物上，就是以知名作者为主要台柱的武汉、广州出版的许多刊物上，不论是《文艺阵地》、《七月》、《战地》等，都常常看见许多陌生的名字，那大多数都是新作者。同时我们也看见完全以新作者来支持的刊物，如广州的《星火》，敌后方的刊物则更不用说了。我们只要设

想，抗战到现在才不过17个月的时光，这一批新作者的出现，不能不说是比抗战以前任何时期都更迅速获得的成绩，同时也不能不说这里全包含着将来文艺发展前途上的最强的生力军。

这一些新的改变，自然不是偶然的，它在17个月来的抗日战争中，有着必然的基础——

二、由于什么样的原因产生了新的东西呢？

为着抗日的民族统一战线的形成，是文化一般向着新的方向发展的政治基础，也是文艺上的新的发展的基础。政治上的全国团结推动了文艺界的全国团结，政治上的团结，给一般文化及文艺造成了一个比较民主的环境，文艺活动得到了较多的自由。我们得到了充分的自由了吗？自然也不是，然而比抗战以前是更进步而且继续地进步着了。不论文艺界的组织方面，出版方面的活动，我们都获得了较多的开展的条件，因作者的名字和内容而被禁的危险，在作品上也大大减少了。即使是最顽固地主张文艺和政治要绝对分别开来（自然是有相当分别的，但不能作夸大的曲解）的人，在这种事实前面，怕也不能不承认，政治的自由至少是使文艺活动迅速开展的条件之一的吧？

抗战中的激烈的社会变动改变了（至少也动摇了）每个作者自己的生活，任何一个作者都不能不被卷入抗战的漩涡（或至少是被大大地影响），这也是文艺不能不向着新方向发展的一个重要原因。现实的变动使文艺不能不变动，就是作者不想变动，现实的事实也要逼着他变动。消极旁观的态度是任何人也保持不住的，消极就是退步，像周作人①那样主观上自以为（或者只是口头上的自以为）仍然清高的人，不是实际上对敌人尽了帮助的作用吗？在今天，除非是一个绝无创作良心的作家，决不会对于自己作为一

个民族分子的任务完全没有感觉的。民族的生死存亡的问题已经直接地进入到自己的生活中来了，旧的生活方式是不能继续了。另一方面，新的生活中，抗战的一切千变万化的境地中，却有着非常丰富生动的内容，那是艺术创作活动的非常丰盛的养料。在这样的情景之下，一个真正有感觉的作者，难道还不知道重新去找自己的创作的出路和方向吗？

还有，抗战中全国人民普遍的空前觉醒，是文艺发展的一个最大的动力和源泉。全民族是在死亡的危机前面努力争取生存，人人深刻地感到要活，因此要认识现实，认识斗争的前途。于是，文化食粮的需要无比地扩大了，无数的人曾经过着浑浑噩噩苟且混日的生活，现在也向出版界要东西了，出版界的极大的繁荣状态，不是一个很好的明证吗？人类认识现实的工具，是科学理论和艺术、文艺。中国人再没有比现在对于科学理论知识的要求更迫切的时候，也再没有比现在对于艺术、文艺的热爱更普遍的时候了。群众的文艺活动的开展，不正是主要地由于这样的原因吗？如果说一个民族的文艺的向上发展程度可以表现这个民族的精神和生命的进步的前途，那么，目前中国文艺界的发展程度也可以表现中国民族争取胜利和生存的前途。而其所以能表现的原因，是在于前者的发展程度指示着后者的自觉或觉醒的程度，整个民族的觉醒程度愈高，它就愈更有力量去取得胜利。

由于上面的原因，使我们的文艺活动获得了不少的成绩。但我们要说，这些成绩还是非常初步的，它还要在抗战中继续发展。倘若我们不是从死的形式的规定上，而是从中国的现实环境的特点上来把今后的文艺称做抗战文艺或抗战期间的文艺，那么，我们估计到抗战是长期的，现在才不过经过了一年半不到，今后还有很长的道路要让我们的文艺来走的。因此，现在虽然获得了一

些东西——

三、但它还有许多不够的地方

最令人注目的是创作形式方面，我们现在所看到的最主要的是报告、通讯、速写一类的东西，即是小形式的东西。就是成篇的小说，凡是反映新题材的东西也大多数是小形式的变相或较大的扩充。我们是不是不应该采取小形式呢？答复是说：应该的。但抗战文艺的形式是不是就要以小形式为标准，为满足了呢？答复是：不能的！这是不够的。

为什么目前的创作以小形式为主呢？因为这是在抗战文艺发展的初步时期，受到了初期发展条件的限制不能不这样的。这条件是，一方面，我们的有素养作家，虽然技术上有能力可以产生大的创作，但没有丰富的新的生活的内容作基础，所以那产生仍没有可能。作家一直到现在还没有能完全脱离旧的生活，一般地没有能够深入群众，甚至于没有机会看一看战争的各方面的情形，一般所得到的仍多半是片面的个人的经历；退一步说，即使有那么一个作家，他对于目前的现实有了很丰富的观察了，然而他也不能马上就能够熟悉、熔合、把握这些题材，他的用惯了的技巧也不一定就能够适应这些题材，探求新的写作方式，以驾驭新的现实内容，是目前每一个作家或多或少或有意识或无意识地感受到的困难，不经过一个时期和过程，他不能加以克服，因此也不可能有大形式的创作。另一方面，新的作者，从群众中生长起来的作者，拥有着丰富的斗争的生活，然而技术的修炼的幼稚，也没有能力驱使他的生活内容造成大的著作。在这新旧作者都没有可能的条件的情形下，为着目前读者的需要，也为着作家的技术上的锻炼，尽量地创作一些小形式的东西，是应该的。

然而为什么说又不够呢？为什么不能以小形式为满足呢？因为不论从那些想就文艺作品受到一些教育，获得一些认识的广大群众的广大的需要来说，不论从抗战这样一个中国有史以来空前大变动的反映上来说，小形式都是不够的。多少动人的抗战英雄故事，多少骇人的敌军暴行，多少悲惨的灾祸，多少壮烈的战斗，多少失败和成功的教训，多少复杂而互相联系的政治、经济、文化等等方面的变动都在抗战中出现着，而且已出现过，都需要相当大的篇幅来记载，片断的作品是不够充分包含那丰富的内容的。依目前的情形，我们不能不说，我们的文艺是比较地落后于现实，像日本的《未死的兵》②那样能反映较多抗战的现实的中国的作品，我们现在还没有，这不是明证吗？是不是说，抗战的忙迫工作中不宜于较大的创作？然而我们的作者不一定就真正那样忙于工作，而同样忙的侵略者却有《未死的兵》。是不是说，战争的困难物质条件下，不可能也不应该写大的创作？但我们的抗战是持久的，我们还可以有相当的后方和根据地，还可以有比苏联内战时代更优越的物质条件，我们当然不必空想托尔斯泰③那样伟大的作品在中国很快产生，但我们在小形式之外再要求一般较大较整然的作品，也不是完全不可能的奢望罢。

作家中间的团结也是很不够的，我们现在有了一个团结的一般基础，主要的是全国作家在民族自觉上大体上有了一致的倾向，有了一个团结的组织形式即抗敌协会。然而互相帮助、互相观摩的工作还做得不够，文坛上旧时的商业性质的壁垒和派别的恶习还多少有些残余。自然，这在抗战的过程中和文艺活动的发展中是会渐渐地被清除，而且现在已经很显著地被清除了，但这是需要有意识地努力迅速去做的。

理论的活动，也是很不够的。我们不是没有理论的指导工作，

相反地，我们也有一些相当切实的理论工作。但那缺点是，也像创作一样，常常是偏重在零碎个别问题的讨论研究，这是不是不对呢？当然不是，相反地，我们还要说这是很切实、具体的，但问题是太偏重在这一方面，对于整个文艺运动的展望比较忽视，对于全国各方面的文艺活动缺少全面的总结，这就是不够的地方。全体的问题没有适当的估计时，部分的个别问题的解决也常常会欠圆满。像抗战以前那样，常常把大众化之类的大问题拿来做空洞的争论，更会走到另外的偏向。那么，现在我们就对于今后文艺的发展的趋向和特质——

四、来一个展望吧

今后的文艺会要而且应该走上一个新的阶段，这个阶段是要继承五四新文学运动的最初的传统，而使它在更高的基础上完成起来。

五四的新文学运动的意义，不只是在形式上使文言文变革为白话文的文学革命，而且也是在内容上打破了文学的贵族性的民主革命。它的最初的口号就是要求使文学成为“平民的”和“写实的”，同时也是重民族的东西，如《水浒传》《红楼梦》的被推荐。幼稚而朴拙的当时的新文学，已经包含着大众文学和现实主义的萌芽。然而它在技巧上是太拙劣了、太朴素了，而且因为是在反对封建贵族文学的斗争中生长起来的缘故，太重视写实，忽视了文学作品本身的艺术的要素，因此五四时代的一切创作，除了鲁迅的小说而外，本身能够作为好的艺术作品而立定脚跟的，实在很少！由于这样矛盾，使新文学为了要取得胜利，不能不进一步的发展，向着本身的艺术性的完美方面而发展。各种各样的新文学的形式于是产生了，于是从外国学来了。种种的主义：写真

的，浪漫的，为艺术而艺术的，象征的，1922、1923 年至 1926、1927 年的期间，文艺就是在这主义的分裂和形式的磨练的道路上走过来的，这在一方面确有着向上的意义。然而因此却和最初的新文学的目标渐渐离远了。浪漫的多于写实的，个人的胜过大家的，外国的重似民族的。文艺的活动，因此不能不把自己的范围局限起来，又成为少数学校知识分子的东西。知识分子个人的心灵和物质的生活成为文学的主要内容基础，文艺不能够在社会的多方面的现实中找到自己的创造泉源。于是本身也就不能不显见贫弱了。我们在这时候可以看见许多聪明的形式精巧的作品，然而没有充实而深厚的作品。

16 年的左翼文化运动，开始来了一个转向，中国社会的新的变化使文艺界也开始了转变，开始想克服这以前时期的偏向，把内容的关心再从个人的方面转到社会现实方面来，这就是左翼文学运动的主要特点。虽然这中间没有能免掉朴素写实和标语口号的两个方向的错误，因此一时也恢复了最初新文学运动的粗拙的弱点（但决不是原样恢复，而是表现出类似的特征），但同时却不断地把大众化和现实主义等等的问题提出来，和其他派别的文艺形成明显的对立，发动了热烈的论争。在这中间，文艺运动就有了进步，成为过渡到今后的阶段的一个准备过程。

为什么说只是一个过渡的准备过程？这是由于在左翼文艺运动的发展中派别的分歧愈更尖锐，而在这中间它对于自己所提出来的任务也只是摸索着逐步去找寻正确完成的道路，它所提出来的问题在解决中也碰着许多的困难和迷津。由于客观主观的种种原因（客观的政治困难，主观的认识不足），使它不能正确地前进，不能充分完成它的任务。我们不能否认左翼文艺运动所留下来的很多的成绩，不能否认它在近十年来在文艺界是起着核心的推动

的作用。但继承五四文学运动的最初的好的传统（大众的、现实的、民族的文学）而使它在更高的基础上完成起来的任务，是要待今后来完成的，是要在今后的历史条件下才能够充分完成的。

今后的抗战文艺首先是民族的东西。所谓民族的，并不只是着重在形式，并不只是着重在于民族旧艺术的形式的发展，而主要是在它的内容，在于它能够用适当的形式（每一个作家自己能运用的适当形式）表现民族抗战的生动的力量，发扬民族的自信心、坚决心，写出一切抗战中最优秀的民族的典型人物。不论是哪一派的作家，他的创作总和这一些方面有关联，一切派别的作家都在这一点上共同地成为民族的作家。

今后的文艺是尽量走向大众的。这一个大众，不是一个抽象的空名词，而是各种各样阶级的人民结合成的具体的大众。各派的作家用各种各样的方式接近各方面各阶级的人民，这是具体地走向大众的办法。空讲大众化，一定要给大众化的文艺规定一个死的形式，这是无结果的繁琐论。

今后的文艺一般地会只有现实主义的基础的，因为作家已不可能再成为个人生活的作家，不可能再把个人的“灵感”作为创作的原则，而是要面对现实了。凡是面对现实、反映现实的东西，也就是现实主义的东西，这里不限定一定要旧的写实主义的手法。写实主义和浪漫主义是对立的，但现实主义里可以包含民族革命的浪漫主义。我们的一切抗战理想和热情的表现，也仍是一种现实的反映，这也在现实主义的范围以内，现实主义不外是真实的意思。

这样的文艺，它在内容上是把五四时代文学革命最初的重要任务继承下来，不是很明白的吗？然而它同时又是经过了一个中间的发展阶段的继承，所以它不能再是那样技巧粗拙，在它的艺

术价值上也应该更被提高了的。同时它在抗战中间，不单是作为纯文艺，而且也是教育和认识的工具。今后文艺发展趋向的一个展望，大体上就是如此。这样的趋向是——

五、自然发生的呢？还是也要经过一个运动呢？

文艺活动是人的行动，是社会的行动。文艺的发展是人的努力的结果。在这里，自然发生和有意识的推动是不能分开的。在一定社会客观条件之下，某种倾向的文艺活动产生出来。当这样的活动只作为零碎的少数个人的活动而出现时，那我们就叫做自然发生的；当这种活动的趋向经过认识、反省、总结，被人有意识地普遍推行到一般的领域里来时，就成为运动。17个月来的文艺活动的各方面的成果，都是自然发生性质的东西，我们把这成果加以总括，找出他的发展趋向，然后依照着这个趋向作更进一步的全般的推动，使它更快地发展起来，这就是运动。这样，运动就是依着自然发生的规律性的方向加以努力的促进，而自然发生的东西必待运动的促进才能够普遍化，才能够达到更高度的发展。

倘若把自然发生和运动形而上学地分割开了，以为自然发生才是客观现实发展的必然趋向，而运动却是纯然依据人的头脑的凭空计划的推动，那么就会发生在过去曾经看见过的两种极端的然而都不正确的偏向：一方面有绝对轻视运动的意义，以为只要做一点不管什么小小的“切实的”工作就够了的作者；另一方面有把运动看做主观的东西，轻视了现实的具体情况。自然，倘若运动是这样的运动，那当然是值得反对的。

然而完全否认运动的意义的自然发生主义，也是不对的。倘

若文艺活动的任务只在于造成个别的几个作家，那么，自然发生的作用也就足够产生相当的成果。但文艺还有它的更实际的任务，进步的文艺要作为认识和教育的一种工具，配合抗战，帮助实践，表现民族的活力，提高民族的自信。在文艺本身方面，提高文艺本身的艺术价值，多量产生更好的作品，尽可能地造就更多的作家，要系统地完成了这些任务，不经过意识的推动，是不可能的。运动的目的并不在于提空口号，谈空理论，而在于提出具体的切实的问题，把个别的重要的新工作推广，使成为普遍的系统的活动。这样的运动，我们是需要的，是不可缺少的。

17 个月来文艺上各方面的活动在我们的面前提出了许多问题来，需要给以很好的解决，现在我们——

六、举几个最重要的问题来讨论一下

倘若我们要使文艺活动成为一个抗战文艺的运动，那么，首先作者的团结组织就是重要的问题。加强作家的团结，以认真的各种工作来充实它的内容，这是推动工作的必要基础。目前我们大体上已经有了这样的组织，然而问题是没有适于抗战的客观情况的切实的组织形式和工作。自然，这一个问题的具体的解决，在中国这样复杂的发展不平衡的国家里，是要依靠各地方的实际情况来决定的。然而我们现在一般地也可以指出几点来说：在组织的本身，目前文艺团体的主要的性质还是很旧式的，它只是大都市里做号召用的机关，而不适宜于做推动各地实际工作的机关。在抗战进入更困难的阶段的现在，这种形式要认真改变。大城市及交通要道的失陷，使我们全国各地在地域上发生隔离的情形，因此地方的组织的发展现在是更重要。地方组织是开展各地文艺运动的必要基础，因为现在我们已经不可能单靠一两个中心来影响

全国了。

就团体的工作来说，目前的文艺组织对于作家应该成为互相帮助互相研究的机关。对于群众应该成为组织群众文艺活动和创造发现新的作者的机关。它应该号召各种理论问题和批评问题的讨论研究，组织抗敌文艺工作团，取得军队上的联系，使作家能够到战地上去观察。目前中国的文艺作者，能够直接到战地上去的机会是太少了。所以不能够产生像《未死的兵》那一类的作品，自然是有它的客观条件的困难。各地的文艺组织应该努力设法打破这种困难，使文艺作者不要和抗战的现实发生隔离的现象。这工作，延安的文化协会，是曾经做了好几次了。

关于群众中的新作家的创造的工作，第一要组织各职业学校、部队中的创作小组，其次是要在团体（或最好有一个刊物）组织文艺顾问会，专门指导和推动这些小组的创作活动。在战区或许多地方，群众有写作能力的人太少不能成为小组时，可以设文艺通讯网的组织。群众作者的创作，自然是首先采取报告通讯的方式，因为这是比较简便比较初步的创作形式。

其次要谈一谈创作的方式的问题，这里特别为人所注意的是形式问题。大形式和小形式的关系，在第三节已经讲过了，这里不提。现在特别要谈旧形式的问题。旧形式利用的问题提得很久了，但在抗战以后，由于大众化的需要更觉迫切的缘故，用旧形式去接近群众的问题就不单只是理论上的问题，而且是在实际上到处尝试着了。应用旧形式的方式也有种种，有“旧瓶装新酒”的办法，那就是完全依照旧形式，一点不改动地把新内容填进去。另一种是把旧瓶作多少修改使适合新内容。再一种就是融合各种旧形式的表现手法，而不死板地利用任何形式，大体上可以算是创造一个新的东西。一般对旧形式的应用，不外以上这些方式。三

种中间哪一种比较好呢？这要看条件如何，才能决定。纯粹为着宣传和应急的目的，那么，前两种是比较方便的方式。然而从文艺本身上来说，那样的方式是不会有什么新的贡献的。利用旧形式，在民族文艺的发扬上，在大众的平民的文学的创造任务上，是一件非常必要的工作，这是对新文学十几年来的发展中的非中国化的偏向的一个纠正。但这一个工作的理想的目标是：利用旧形式同时就要能发展旧形式，不是死硬的模仿，而是把握了中国自己传统的精神和手法。自然，这样的工作不是轻易可以做起来的，它需要作者的时间和苦心。但这是必然要走的道路，而且现在已经有许多作家在向着这方向走了。

对于旧形式利用的着重，自然不是说不要其他的一切形式。相反地，十几年来新文学发展中的一切好的成果，我们都不能够放弃，因为这些东西，也成了中国文艺上好的新传统了。现在在文艺上是一个综合的阶段，创作的方法上有更多的向各方面发展的自由，作者应该做他自己最善于做的工作。

理论的建立也是今后最重要的而又最繁难的工作。这一个工作不是靠一两个理论家单独的努力可以建立起来的。这要靠作者的创作的试验，靠各派的理论家互相研究互相讨论，从这些过程中建立起来。抗战以来，文艺界已经做过许多研究座谈的活动，这些活动应该更充实更有系统地做起来。我们可能有许多的争论，因为我们的团结是各派的团结，各派代表着一定社会层的见解，争论因此是免不了的。但我们的争论，必须以统一为前提，争论不是为着见解的分裂，而是为着共同走向一个目标，是为着找到某些共同的见解，作为一般的指导的理论基础。

以上三个问题，在抗战文艺的发展前途上有着决定意义的核心问题：组织上切实的广泛的开展，创作的适当的形式的探求，理

论上的正确思想的建立。能够圆满地解决这三个问题时，中国的文艺必然是会大大地前进一步的。

（原载《文艺战线》第1卷第1期，1938年2月16日；曾收入《论文化和艺术》）

文艺创作的三要素

(1938.3)

人们都可以把一棵树分做几部分来观察，譬如分做根、干、枝、叶以及花、果实等等，但从没有人把任何一部分的作用夸大，说树的本质是在根，而不在其他，或说树的本质是在叶，等等。更没有人因为固执这种部分的夸大的意见而发动了争论；倘有这种争论，一定要被人笑为愚妄。但这也仅只是限于树的问题而已。在别的许多问题上，尤其是复杂的文艺的问题上，却常常发生类似性质的愚妄的争论。文艺的内容，有三个要素：现实的形象、作者的思想、作者的感情。这是每一个读文艺作品的人能够分析出来的。文艺必须用活生生的形象来反映现实世界，这是使得读者对文艺发生真实感的基础，然而文艺的创作又不能离开作者的思想和感情，因为这也是它的动人的力量的来源。这三个要素在文艺里面的关系，和树的根、干、叶一样地密切关联而不可分。每一个要素都有它特殊的作用，和树的根干叶也各有各的必要的作用一样。然而在文艺理论上，人们就不能够像把握树的各部分那样，来把握文艺的诸要素；人们不能正确地了解到这三要素的关联，却喜欢在这些要素中加以分裂、偏执。许多文艺理论上的派别的争论就从这里发生了。有以为思想高于一切的，那就成为载道派；有以为只要现实的形象就够了的，于是就有身边琐事的描写及记录式的朴素写实主义；有把感情的发泄当做文艺的本质的，托尔斯泰说文学是感情的传染，梁启超说文艺的永久性是建筑在

感情上，普列汉诺夫以情操的高低来评定艺术价值的高低，就是属于这一类的意见，在某种意味上，所谓“言志派”，也是可以包括在这里的。

然而文艺还是文艺，它不是用来“载道”，也不是单纯的现实的记录，更不是空洞的情感的发泄。然而在文艺里还是有它的“道”，也有现实的反映，也有它的感情的要素。

正确的理解是什么呢？正确的理解就是不要把文艺的要素加以分裂、偏执。然而这也不是折衷的、平均主义的理解。根、干、叶虽然各有各的不可少的作用，然而根究竟是全棵树木的基础，有了根，树木才站得稳，才能够从地底里吸取丰富的养料，供给全树木的营养。干是支持全体、输送养料的机关，叶是新陈代谢的枢纽，同样也是有重大作用的。

我们现在可以把现实的形象，譬喻作树木的根，现实的形象是文艺所用以维持生命的养料的根源。离开现实的土壤，文艺就不能生活、成长，离开现实的形象，文艺就失去了反映现实的器官，失去了它的根。树怎样经过根来从土壤里吸收养料呢？这是值得说一说的。根并没有把土壤的一切毫无选择地吸收到自己的组织里面来，它是吸收养料，不是吸收土壤，是像沙里淘金一样地采取了精华，而把渣滓排除。现实的土壤供给文艺的养料，也是这样的，文艺里的形象并没有简单地反映着现实的一切，文艺的形象并不比普通的照相和镜子，一定要照得纤微毕现。文艺所照出来的只是最精华的、最重要的、最能够暴露现实的本质的，也就是人们常常说过的最典型的东西。这就是身边琐事的描写为什么不会成为好文艺的原因。鲁迅先生说：我就像一条老牛，吃的是草，挤出的是奶和血。吃的是草，出来的也是草，那算什么文艺呢？那至多只是消化不良的排泄物而已。用目前的例子说一说：

全国抗战的形势的展开，为着迅速地表现各方面的情势的需要，在文艺界特别流行着报告形式的作品。报告形式的作品能够适应激烈战争的时代，是因为它短小精悍，能够活泼地随意反映现实。然而要使它成为文艺，仍不能离开上面所说的最基本的条件。流水账式的报告，把事实一件一件地平铺直叙下来的报告，和真正文艺的报告是离得很远的。就算说政治的或科学的报告吧，虽然不需要艺术的形象了，也得要有分析，有组织。真正的文艺的报告是和科学的报告一样，要把握到现实事物的中心，在科学上这就叫做法则，在文艺上可以说就是典型，典型是有法则性的。所谓法则性，是包含着两点意义：第一要有普遍性，第二要有深刻性。要从对象里找那最普遍的，最能够和抗战中的一切人们的感受性有密切关联的，也就是最能够使一切人都要感动的景象，要紧抓着这样的景象。普遍的不一定是深刻的，虽然和一切人都有关联了，但如果仅仅是生活上无关紧要的事件，也不会从它里面产生文艺的描写。小学生做日记时，把每天几时起床几时漱口吃饭等等的事情都写上去，这是很普遍的，然而并不深刻，因此也没有文艺的力。

所谓典型的法则性，并不是说它就等于法则。法则是固定化了的公式，典型却是具体的形象。在科学上，如果有人不顾一切具体情况而滥用法则，我们就叫做公式主义，而且要加以反对。科学上的公式法则尚且要依据具体情况来活用，那么，本来是具体形象的典型描写，更必须具有活泼的丰富的内容了。普遍的典型并不是一个抽象空洞的凝固了的模型；它是一个活的事象，一幅活的情景，它的普遍性是在于能使每一个读者在这事象情景的前面会感到也像是自己亲身的经历，它的普遍性是在于能够有一种力量，把读者置身到作品的情景中去。每一篇作品都描写着一种

特殊的具体的情景，这情景又有普遍地使读者的一般心情（如抗敌的情绪）具体化的能力，这就是典型。

现在再来谈思想。作者的思想，也就是作者的世界观。有正确思想的作者，是不是就能写出好的作品来呢？换一句话说，世界观是不是就可以决定文艺呢？自然不是，因为思想并不就是文艺，虽然文艺不能离开思想的要素。但有一点我们是必须要承认的：思想是世界观，同时也是方法，文艺的形象从现实的土壤吸取养料的时候，思想是给作者提供了选择材料的方法的。思想的方法作用，可以是有意识的，也可以而且常常是无意识的。任何最喜欢自由奔放的作者，也不会自由奔放到离开了他自己的一定的思想轨道，作品的内容就沿着这轨道走，虽然这样的作者常常不肯承认思想的作用。自然，文艺的生命的基础始终是现实的真实形象，但因了思想的不同，现实的形象的反映也就受到一定的制约。同是以犯罪者的忏悔为题材的作品，托尔斯泰的《黑暗势力》只写到犯罪的主人翁在社会和宗教的压力之下皈依了上帝就完结了，奥斯特洛夫斯基的《大雷雨》却一直写到主人翁已经忏悔皈依之后的情景，写到忏悔使她的不贞的行为暴露出来，结果社会家庭对她的压迫不但不减轻，反而更加重了千百倍，以至于把她逼死。倘若托尔斯泰能把《黑暗势力》的结局再延长下去，我们敢说他一定不能不暴露出社会对于忏悔了的老实的主人翁的更进一步的压迫，像《大雷雨》一样。然而托尔斯泰不这样做，因为他不能摆脱他的宗教的世界观，他要依据着这样的世界观来完成一部宗教的喜剧，于是把现实的事实夭斩了。

倘若我们在一定的有限制的意义上，说文艺好比是镜子，那么作者的思想、世界观，就是镜子反映的位置和方向。镜子因着位置不同，它可以直面现实也可以侧面现实，甚至可以背向现实，

因此它对于现实的反映的程度也就有差异，甚至于会抹杀现实。试问，现在中国的一个作者如果完全不能把握到抗敌救亡的观点，没有半点民族思想，他还能真实地依据现实来写作吗？这明明是不可能的。我们固然不必勉强一个作者一定要把握住某种思想，但我们可以强调，作者如果不能把握到他的时代的最低限度的思想原则，那他也不会写出最低限度的真实。文艺的发生的基础虽然是客观现实的土壤，但在这里仍然要反对绝对客观主义。因为在客观的现实基础具备之后，能否把握和支配这客观基础的问题就要由主观的能动作用来解决。这里就有了思想方法的重大任务。

过分夸大了思想的作用自然不对。为什么一个很好的思想家不一定是文艺作者？为什么许多有意识地用思想去处理形象的作者常不能够收获到好的成果？因为文艺的创作不比科学的思索，作者不能不把更大的精力集中在具体现实的细密的体验中去。文艺作者有许多必要的体验，在专门的思想家是可以不顾虑的，因为思想家要用更大的力量去作较抽象的思索，这是一。有意识地用思想去处理形象的作者为什么又常常失败呢？因为他常常容易太重视了思想而忘却了现实，常常想弯曲现实而使它屈就思想。如果说文艺上有公式主义的话，那么，公式主义就是在这样的情形下产生的。所谓思想的方法作用并不是模型作用，它只是一个方针，叫我们先看清楚现实是大体上向哪一个方向发展。至于现实怎样向着这个方向发展，那就要从具体的现实本身中去发现。众生成佛，“各有各的路”，现实事物走上它的必然的发展方向也各有各的路。文艺要反映的也必须是这事物自己所走的路，决不是要在思想上规定好了一条孤路，让一切的现实来在里面走的。坚持抗战，最后胜利必在我们，这是今日我们在思想上能够认识到的一个总的方向，但如果仅仅只看到这一个方向、把这个方向当

做惟一的模型，来制造许多最后胜利的喜剧，那是不是就对了呢？现实的事实并不这样简单，除了这个总的方向以外，它还有着千千万万的大大小小的各种不同的条件，这些条件都能影响着现实的发展，使它要走许许多多弯曲的路，甚至于要走后退的路。在总的胜利的方向中，并不是没有失败，没有悲剧的。我们的现实是无数悲剧和喜剧交织着的最伟大的场面。只看见喜剧而不看见悲剧，是浅薄的、大团圆的庸俗作品。最后胜利的喜剧是无限的苦痛和斗争的最后的升华，是伟大的悲剧的最后的结晶。文艺的深刻性和现实的悲剧性常常是分不开的。反过来说，只看见悲剧而看不见喜剧，也不是勇于直面现实的最真实的反映。为什么莎士比亚较席勒更受人称赞？这从席勒自己对于莎士比亚的观感中就可以得到解释。席勒自己说，他不了解为什么莎士比亚能够在感情达到了最悲壮激越的地步时还能够嘲笑。他承认他自己不能这样做。这就是说，莎士比亚是能够在最伟大的悲剧场面中还常常保持住喜剧的心境，而在席勒那里，悲剧始终只是悲剧。这就是说，莎士比亚是较席勒更现实的。没有悲剧的喜剧，是空谈的、标语口号的作品；没有喜剧的悲剧，是无原则无目的的狂叫。

话说回来，思想的方法作用，也不外就是一个方针作用。我们不能反对作者有意识地把握某种正确的思想，我们还应当希望每一个作者都有正确的思想方针，虽然不必勉强在写作时一定要采取某种思想。但如果夸大了方针作用，就会妨碍真实的反映。单单的思想，还不能够使你深入现实。要深入现实，还要有你的全副的情感。仅仅用你的思想的骨架糊上了一些现实的材料，还不能够使你的作品内容表现出活力和生命。生艺术的胎是什么呢？日本的一个文学家有岛武郎回答说是“爱”，而不仅仅是“真”，因为真必须要得到了生命，才是爱。艺术的胎的结成，也必须是在

真实获得了生命的时候。有岛武郎的说法自然是神秘的，近于观念论的文艺理论，然而也是包含着一些真理的聪明的理论。他的聪明，就在于能够把握了文艺的现实基础和作者的主观感情的统一。把观念论的悬空的“真理”换成了现实形象和思想方针，把生命换成作者的热情，我们就可以得到了现实主义文艺理论的把握。但自然也得要相当地加以改造的，把生命换成作者的感情，并不是掉换两个名词的问题，作者的感情并不就是现实的生命。要不然，那就等于说现实是全然依靠于作者的感情了。作者的感情并不是现实的生命，但热烈的感情使作者能够有力地把握到现实的生命。作者自己是现实中的一分子，他生活在现实的一切动乱和纠葛之中，但他要有最高的热情去关心现实，去参加到现实的斗争里，他才能深入现实的生活，渗透到现实的最深的内容里。谁最能了解抗日战争呢？只有那最热情地参加到抗日战争里去的最勇敢的战士（不是狭义的）。作者对于现实的把握的深度，是正比例地决定对于他现实的热烈关心的热度。再用一回镜子的比喻吧。如果现实的形象算是镜子所反映的内容，思想方针算是镜子的位置和方向，那么，作者的热情就是镜子的质，镜子的明亮度。最明亮的镜子才能最明白地反映外物，虽然首先要以外物作反映的基础，虽然能反映多少东西还要看镜子的位置来决定，但在这两个基础条件具备了之后，镜子本身的明度的质就要成为最后的决定力量了。立足在抗日战争的现实之外的人不能创作抗日战争的作品，在抗日战争的圈子里做汉奸的人不能创作同样的作品。然而在抗日战争的圈子里面有思想的民族战士，也不一定就会成为最好的作家。除非他本不希望从事写作，倘若从事写作，那成功与否，就要看他是否会在写作的对象里贯注以最大的情感的热力。

真正的现实主义是包含着主观与客观的统一的意味，误解现

实主义的人以为它就是指朴素的现实的描写。我们的青年作者中有许多报账式的记录事件的作品，这是无论如何要失败的。因为对于现实只有着纯客观的机械的了解，以为凡是值得注意的材料，都要尽量地用作题材。就是熟练的作家中间，也常为了这样的了解和作法的滞碍，作品的艺术价值和感人的力量也不能够提高。有一句名言说："要写你所熟悉的东西"，这是对的。写你所熟悉的东西，并不是说要写你所知道的一切，你所知道的东西不一定就是你所熟悉的东西。你所熟悉的东西是你关心最热烈的东西，是你了解得最透彻的东西，这里就包含着你的主观，你的热情，你的心力。鲁迅先生在这些地方也是很值得我们学习的，他是最切实，然而又是最热情，因此他的作品不但最真确，而且也最深刻。人用最大的热情面对现实的时候，他是能够透视到最明的镜子也不能透见的事物的深底的。

自然，热情是要能够透视现实，离开了现实的热情，是不能把什么东西给与读者的。要有热情，并不是要丢掉切实。镜子是用来反映现实的，离开了现实，再明亮的镜子也没有用处。不切实的热情，就叫做轻躁。轻躁的产物，是空喊乱叫，不是文艺作品。在我们赞扬热情的时候，现实主义的原则是不能忘记了的，因此最后我们要切戒轻躁的贫弱的写作。

（原载《战地》创刊号，1938 年 3 月 20 日；曾收入《论文化和艺术》）

哲学的现状和任务

(1938.4)

哲学在当前，有着一些什么样的现象呢？从出版物上来说，哲学的空气几乎可以说是消灭了，现在有的只是抗战的空气；抗战不仅仅有空气，而且有事实。抗战之伟大的事实，它把一切都吞没在自己的力量影响之下了。抗战毁坏了我们的几个大文化中心，使出版界的活动范围缩小，也使这有限范围内的出版物不能不尽全力来对付抗敌的具体的实际问题。具体的实际问题逼人太紧，它集中了一切人的注意力，因此，哲学的问题似乎被人忽视了。

是不是哲学在当前消灭了呢？自然不是。哲学的空气虽然似乎消灭了，哲学在事实上仍以两种形态存在在我们中间：一种是消溶在实际问题的讨论中的存在，另一种是脱离实际的空理论的存在。前一种并不直接显得出哲学的面目，但它潜伏在抗战中每一个人对于实际问题的意见里，它就是那人的思想方法，不管一个人愿不愿承认他自己有一种哲学作为思想方法，实际上他的每一句话就有着自己的哲学基础。主张彻底坚决抗战和主张可能和平就想和平的人，在思想方法上难道会一样的吗？前者的眼睛注视到将来的最后胜利，后者的目光只看见小范围的眼前利益，前者看见发展，后者总以为可以维持现状，一动一静，思想上的观点不是完全不同吗？哲学的空气似乎是消灭了，而实际上人人还是生活在哲学的空气中。这样的哲学的存在，都是无色、无声、无嗅的，然而到处都可以找到。

另外一种哲学的存在，大部分是存在于书斋里，是存在在一些故意回避现实、对现实麻木、或不能适应现实的学者教授们的书斋里。这里的哲学是以直接的面目出现的。然而也就是苍白的，没有现实的血流贯注着的空理论，基本上也就是一种观念论。说它是书斋里的，是因为它只在书斋里可以看见，只在课堂上才可以听见，在时下的出版物或杂志中却不会出现。然而也并不是没有很小的例外。现在也有并不藏在书斋中的一部分，它来到出版界里，装着接近现实的面貌，甚至于装着唯物论的新哲学的面貌，也来谈抗战和哲学的关系，叫抗战中的人们不要把哲学的重要性忽视了。然而在实际上、本质上，他要人了解的新哲学是什么呢？是能够支配一切（!）的理论公式！并且要把它一部分（!）拿来支配抗战。这样一来，就是想告诉我们，进步哲学的功能，不在于指示人们依据事实的本质去研究问题，解决问题，须要依据哲学公式，不是要指示我们怎样在抗战的现实发展中去理解抗战问题，却要用一部分公式来支配抗战的问题。

公式主义的观念论的性质，是早已被人证明过了的，不管这公式主义的提出者指出了多少唯物论的招牌。自称为物质论者的叶青，也就是公式主义者。且不说他那种正加反等于合的庸俗的三段公式，就说他对于理论的应用，把中国提倡爱国的人称为社会爱国主义者，说是和欧洲帝国主义战争时代的爱国主义一样，就是超等的公式主义！因为普遍的公式主义者，应用公式时，还得要和事实有点近似，而叶青的公式主义却大胆到“拟于不伦”的地步了！这一派人的假惺惺地接近现实的姿态，只是他们的观念论的掩饰而已，更正确地说，只是为要便于他们用不伦不类的公式来曲解现实问题，达到破坏抗日统一战线的目的而已。

这就是哲学在当前存在着的两种形态：没入在各个实际问题

里的哲学和空理论的以及滥用公式的哲学，除此而外，还看不见其他。这自然是一个缺陷，单纯对于实际问题的关心，并不能保证思想方法基础的正确，也就是不能保证见解的正确，这是容易流入狭隘经验主义的泥塘里，也容易受到不正确的思想影响的，它没有较远大的思想方针。空理论更是危险的，最低限度是使我们脱离实际的任务，最坏是曲解事实，成为正当地解决抗战问题的大障碍。为什么发生这样一些缺陷呢？我们是不是需要补救这些缺陷呢？补救是不是有可能呢？

哲学空气沉寂的第一个原因是抗战，这些前面也略提到一下了。抗战中国民生活的猛烈破坏和极度的紧张，使绝大多数的人们好像没有余裕来理会专门的哲学问题。但客观的这一种原因并不是绝对的，人们没有余裕来理会哲学问题，并不等于人们都轻视哲学问题。并不等于说没有人了解正确的哲学在目前还是重要的。因此我们还可以指出第二个原因：那就是我们在哲学岗位上的人没有把工作做得好，没有把哲学的工作在抗战的情势中具体化起来，也就是还没有做出一些最值得爱国的民众们来加以理会的工作，我们还没有能供给他们适当的很好的粮食。石头是没有人要吃的，不适合中国目前人们消化的需要的太专门的哲学，要被人理会，自然是不可能的。现在一谈到哲学，就给人一个冷而硬的印象，以为是和抗战的生活离得太远的东西。怎样使它们离得近一点呢？这问题不加以解决，不能希望哲学空气的振作。

现在是不是需要把空气振作一下呢？完全需要的！虽然有人会诡辩地说：哲学抵不了枪炮，没有哲学也未尝不可以打败日本。这自然也有一部分真理的，没有哲学，其他方面多努力一点也未尝不可以胜敌。但这只是一面的看法，打敌人不仅仅是枪炮对枪炮的事，而且还要从各方面组织和团结力量。正确的哲学运动如

果做得好，它可以从思想方面的基础上帮助我们的团结，防止自己的分裂，使我们抗敌的力量迅速地坚强起来。这一个推动的作用，是并非没有意义的。我们的抗战自然是自始就抱定了持久的方针，但我们也需要尽可能地把争取最后胜利的过程缩短。除非我们不这样想，否则我们必须不放松一切的推动力量，而哲学也正是其中之一。

现在需要来一个哲学研究的中国化、现实化的运动。过去的哲学只做了一个通俗化的运动，把高深的哲学用通俗的词句加以解释，这在打破从来哲学的神秘观点上，在使哲学和人们的日常生活接近，在使日常生活中的人们也知道注意哲学思想的修养上，是有极大意义的，而且这也就是中国化现实化的初步，因为如果没有几分（虽然很少），做到了中国化现实化，是不能够获得相当成果的。然而在基本上，整个是通俗化并不等于中国化现实化。因此它也没有适应这激变的抗战形势的力量，而另一方面，因为整个并没有做到中国化现实化，所以也不够充分的通俗化。

这一个运动需要全国前进的，对于哲学理论有兴趣的战士们来共同努力，这不是书斋课堂里的运动，不是滥用公式的运动，是要从各部门的抗战动员的经验中吸取哲学的养料，发展哲学的理论。然后才把这发展的哲学理论拿来应用，指示我们的思想行动，我们要根据每一时期的经验，不断地来丰富和发展我们的理论，而不是要把固定了的哲学理论，当做支配一切的死公式。

这一个运动自然也应该有它的中心，没有中心就说不上运动。这中心就是对新哲学、辩证法唯物论的研究。我们说把辩证法唯物论做运动中心，意思就是说，在这样的运动里，也并不排斥其他种类哲学思想的围绕。辩证法唯物论是人类哲学史最高的总结，一切哲学对于它都有相互的贡献，对于其他的哲学，它并不采取

绝对否定的态度，它会以它的极大的包含性吸取一切哲学的精华。这就是为什么它可以成为中心的理由，论争是不是容许呢？自然容许的，而且也是不可免的，然而在存精去芜的立场上，论争是有善意的、互相发展的作用，而不是绝对的互相排斥。最重要的还是实践，辩证法唯物论是最和实践一致的哲学，在今日的中国，它是一切以抗战的实践为依归，而绝对排斥学院式的空洞的争论。

哲学的中国化和现实化！现在我们要来这样的一个号召。自然，来这样的一个运动就需要对这运动的方法、内容等作一个具体的规定，这在本文内是包容不下的，我们准备在另外的文章里贡献给读者，希望对这问题有兴趣的能够加以注意，大家来共同合作。

（原载《自由中国》创刊号，1938 年 4 月 1 日；曾收入《论中国特殊性及其他》和《艾思奇文集》第一卷）

孙中山先生的哲学思想

(1938.4)

一、为革命而战斗的哲学思想

在这一篇短短的文章里，要把孙中山先生的哲学思想从各方面作充分的说明，是不可能的。这里所能讲到的，只是它的最根本、最重要的两三点。我对于中山先生的思想，是有着深刻的印象，我感到它是生动、实际，而且贯彻了战斗性。这一个特性，要在中国近年哲学理论的专门学者们的思想里去找，是困难的。还有一点特别值得注意：从全体上来说，中山先生的哲学思想和辩证法唯物论自然不同，但在许多地方，仍然可以从它里面找到丰富的辩证法和唯物论的要素，这使我们就是站在辩证法唯物论的立场上来看，中山先生也有着不少的宝贵的贡献。

这并不是什么奇事。从社会的基础和本质上来说，辩证法唯物论是无产阶级的哲学。但这一个哲学的内容，对于其他派别的哲学并不是绝对孤立的东西，它是几千年来人类思想发展的总的成果。凡是在历史上有着前进意义的哲学思想，都包含着辩证法唯物论的某些方面的种子。中山先生的思想，是在他一生的革命战斗生活中培养起来的，它必然是充满了革命性，因此也必然和辩证法唯物论有许多接近的地方。在这一篇文章里，我们也想就这一方面多发挥一点。

孙中山先生的哲学思想之所以富于战斗性和革命性，是因为

他从来没有把理论当做纯粹的理论来研究，他是为着革命斗争而建立理论，他的理论，总是针对着、配合着一定的革命的实际任务，都是以解决某一个实际问题为目的的。“知难行易”的《孙文学说》一书，可以说是中山先生发表他的哲学思想的著述。为什么要写这一本书，在他的序言里就明白地告诉我们是为了政治的要求。清王朝推翻了，但革命总是不能成功，因为革命需要在破坏之后再来建设，而一提到建设，就受到了同志们的非难，说：“先生之策，闳矣深矣，其奈知之非艰行之维艰何？”人人都以为中山先生理想太高，以为他所提出来的一切意见都没有实行的可能。这是他在实际问题上碰到的极大难关。这难关使他“废然而返，专从事于知易行难一问题，以研究其究竟，几经年月，始恍然悟于古人之所传今人之所信者，实似是而非”。于是才知道：“中国事向来之不振者，非坐于不能行也，实坐于不能知也，及其既知之而又不行者，则误于以为知为易而以行为难也。”他以为知易行难的思想，是“数千年来，深中于中国之人心，已成为牢不可破”，因此使他的“建设计划，一一皆为此说所打消”，知易行难的心理，他认为是他“生平之最大敌”，其威力当万倍于清王朝。因此为要谋在政治上能够成功，他不能不“先作学说，以破此心理之大敌，而出国人之思想于迷津，庶几吾之建国方略，或不致再被国人视为理想空谈”。这不是很明白地告诉我们，中山先生的哲学思想，是为着政治的要求，为着要使三民主义和建国方略能够顺利地见诸实行，为着要在这样的目的前面来和他的反对者们作思想的斗争，才建立起来的吗？

这是中山先生的哲学思想中最重要而又最可贵的要素。在中山先生那里，离开实际任务的、悬空的、纯理论的研究是没有的，他的知难行易的学说，是服务于革命的政治斗争的学说。使理论

服役于政治，这样的事情，在某些自以为公平无私的哲学专家们看来，一定要觉得非常不快。他们一定要说这算不了什么理论，只是政治上的宣传鼓动的工具而已。倘若哲学这东西真的不能沾染丝毫政治的尘埃，那么中山先生的思想里自然也就谈不上什么哲学基础了。但可惜专门学者们的见解恰恰是忘记理论与实践的关联。所谓理论与实践的关联，不仅是说理论是从实践产生，理论又可以反过来指导实践，仅仅这样，只是庸俗的机械论的了解，这还免不了把理论与实践当做两个分离的东西，在它们中间只看见因果的关联。辩证法的了解是要看出两者的密切的统一：理论就是实践的一个要素。理论是为了实践，服役于实践，而且以一定的实践的立场为立场的。

这是中山先生的哲学思想的辩证法唯物论哲学接近的一点。世界上自然有许多仅仅是挂招牌的辩证法唯物论者，但真正的辩证法唯物论，都是坦白地承认自己的社会的基础，公然地有意识地为着一定的历史时期的政治方针而斗争。在苏联，辩证法唯物论是为着社会主义建设的大政方针服务；在中国，辩证法唯物论是为着抗日民族统一战线的巩固和扩大，是要为着全民族的利益，为着将来的自由幸福的民主共和国而斗争的。

孙中山先生也公然地承认着他的哲学思想的政治意义："予之所以不惮其烦——他在《孙文学说》第五章里这样说——连篇累牍，以求发明行易知难之理者，盖以此为救中国必由之道也。"救中国的革命的实践，是中山先生的哲学思想的前提，行易知难的学说，是救中国的实践的一个要素。不是理论高于实践，而是实践决定理论。这岂不是失去公平研究的态度，在理论中掺进了主观的要求，而不合乎科学了吗？其实这才是真正合乎科学的。一切真正科学的理论，决不是毫无立场的理论。就是自然科学家，他

也要站在实验的立场上，为着改变一件自然的事物，为着完成一桩预定的实验，而发明理论或改造理论。决没有一个真正的科学家会离开实践的任务而高谈空洞的法则公式的。革命的政治家，就是一个社会的科学家，他不是改变一件自然的事物，而是要变革社会。整个的社会，就是他的实验室。他要把一切力量用到他们伟大的实验上去，要在变革社会的实践当中去创造理论。如果一种自然科学的真理的理论能够帮助某一新的实验的完成，那么，能够有力量服务于变革社会的实践，能够帮助这种实践的完成，这样的理论，难道还没有科学的真理性吗？自然，理论也有错误的场合，这时它就不一定能和实践的任务适合起来，而须待加以批判和改正，然而，只要这种理论是有意识地服务于实践的，那么它的创造者在基本上就不能不算是有了科学家的态度。

这样，科学的哲学思想，是要反对客观主义的。客观主义在理论上就是要主张“公平无私”的、纯理论的，也就是无立场的客观的研究。这就是等于自然科学家离开实验，要单凭个人头脑的空想来发现物质变化的法则和理论。这样的理论，事实上决不会有真正客观的真理性，事实上仍然只会成为主观的错误理论，不是谁也能明白的吗？客观主义的纯理论的虚伪性不是很容易证明的吗？自以为是新“物质论”的正统派的叶青，不是曾经企图把辩证法唯物论作为“纯理论”来研究吗？而在现在他不是把这“纯理论”发挥到政治问题上来，而成了俗恶有毒害的、破坏抗日民族统一战线的无耻的思想了吗？

这里应该说明，实践和“实务”或“实际主义”完全不同。我们说的实践，是一贯的、改造社会的革命行为，不是投机取巧，今天左，明天右，专以谋得个人利益为目的的政客的实际主义。为政客的实际主义服务的思想言论并不是理论，而是没有定型的花

言巧语，是欺骗，和革命的政治斗争中建立起来的一贯的理论绝不相同。在中国的政治舞台上，这一类摇摆不定翻云覆雨的实际主义者确是多如牛毛。但为救中国而奋斗了四十年的民族革命者孙中山先生，是绝不应该被拿来和他们相比的。

胡适先生曾说，中山先生是真正的"实行家"，因为他有理想，有远见的计划，并且能"分开进行的程序，然后一步一步地做去"。而那些自以为"专尚实际不务空谈"的政客们，却"算不得实行家，只可说是胡混"，这是很对的。这一个革命的实行家，是把他的哲学思想也全然贡献给他的"实行"了的。这一个哲学思想（主要的是知难行易的学说），是贯彻了政治性，也就是贯彻了党派性。胡适先生说《孙文学说》"这本书不仅仅有政党作用"而且"有正当作用"，这意思也等于说中山先生的学说不仅仅有党派性，而且有真理性。这话也相当对，然而还不够。我们还要进一步说，正因为中山先生的哲学思想有革命的政党的作用，所以才有正当作用，正因为它有党派性，所以才有了真理性。因为它是服务于大政方针革命理想的实践，所以才有了许多科学的真理。

二、行易知难学说中的唯物论要素

现在要谈到中山先生的哲学上的中心思想，即行易知难的学说了。有一件很令人发生兴趣的事，恐怕一般人都没有注意到：我们都知道许多人对于中山先生生平的误解是说他理想太高，不能"实行"；然而很少人注意还有一个可说是完全相反的误解，那就是梁启超说他的"为目的而不择手段"，说"孙君之所以能成功者在此"。这又好像说他是善于"实行"。对于同一个中山先生，人们的看法竟有两种。其实两种看法都是看到他的一面，不能包括他的为人做事的全貌的。只看见他的救国理想而看不见他怎样为

这理想而努力奋斗，于是乎说他只有理想；只看见他用各种各样的方法奋斗而不知道这一切方法和他的理想目的的联系，自然要说他是不择手段。然而能够用一切的方法去求理想的实现，正是中山先生的特长点。如果我们把他知难行易学说里的知字先拿来研究，那么，我们就可以发现中山先生的所谓知，是不但要“知”道理想和目的，而且要“知”道一切达到目的的方法手段。不但要“知”道根据，依据一定的根据来决定我们的目的理想，并且要知道做的条件，通过这些条件去求得目的理想的实现。

为什么中山先生认为行易知难是真理，而中国人千百年来偏要相信知易行难？这原因，是由于相信知易行难的人所了解的知并不是科学的知，透彻的知。知道得透彻，做起来就容易，知道得不透彻，做起来就困难，甚至于无从做起。所谓要知道得透彻，就是不但要知道应该做什么，那就是目的和根据，而且要知道怎样做，那就是手段和条件。然而一般人对于事情，只看见了一个目的理想，就以为算知了，不求再知道怎样做。这样的知，要拿来实行，自然是觉得没有凭据，没有办法的。仅仅以这样的知为满足的人，要他不相信知易行难的错误思想，是困难的。在1923年12月30日对国民党员的演讲里，中山先生曾讲到要使工人和农民合作的问题，要实行合作，他认为是不难实行的，并且说：“难处是由于不知，不是不能行，是由于不知道怎样去行。”要实行，这目的是谁也容易明白，但怎样实行，却不是容易知道的问题。然而这正是中山先生的“知”里面所要求的。中山先生对于民主共和国的建立，也不仅仅是徒有理想。他以为中国“欲由革命一跃几于共和宪政之治”，也必须经过一定的条件；他认为“中国人民知识太浅，政治能力太差，要实现共和，必须创一过渡时期为之补救”，那就是训政时期；“在此时期，行约法之治，以训

导人民，实行地方自治。”不管他对于人民的这种见解是否正确，不管这训政时期的创想是否要有人反对，但达到目的必须有一定的条件方法，这根本的见解是无论如何可贵的。在这里，中山先生不但不是一般人所误解的那种只有理想而无实行的空谈家；相反的，他自己正反对那种轻浮躁进、有名无实的空想革命者，倘若我们把这归入左派幼稚病患者之列的话，那么中山先生是在这一个问题上曾经反对过左派幼稚病的。同志们不了解他的“行约法之治”的训政时期的意义，想不经过任何条件即一直达到理想的共和宪政。他在《孙文学说》第五章里批评到这样的一个错误：“当时同志不明其故，不行予所主张，而只采予约法之名，以定临时宪法，以为共和之治，可不由道而一跃可几。当时众人之所期者，实为妄想，顾反以予之方略计划为难行，抑何不思之甚也。”

所谓知，用哲学上的术语来说，就是认识。中山先生的知难行易里对知字的理解，就是他的哲学思想中的认识论。认识论是有唯心论和唯物论的分别的。中山先生的认识论是属于哪一方面呢？倘若以为认识只是属于人的主观理想范围内的事，那就是唯心论的认识论。但中山先生的认识论却不是这样，他不但要以事实上的要求为根据来决定理想和目的，并且会从事实的具体发展情况中去探求达到目的的一切可能条件。这在梁启超先生看来，就以为是“不择手段”，那意思也就是说他滥用手段，或者是连不正当的手段也要用。其实中山先生能够不断地寻求手段，正是中山先生之所以为中山先生的过人的地方，这种探索寻求一往无前的进步精神，是任何顽固不化地只知道拘守着一种主观上自以为是正当手段的人们所万万不能及的。这样如果就算是能够择手段，那么，至死不忘光绪皇帝的康有为先生，就是算最会择手段的了。然而这只不过是完成了个人的封建的节操罢了，对于国家民族，有

什么益处呢？中山先生不是这种故作谨严的道学家，在他，救国救民族的任务是高于一切的，个人的操守是绝对服从于这最高的任务，为着完成最高的任务，中山先生不断地进行着自我批评，不断地在事实中间去寻求更正确的方法和手段，中山先生是和一切固执主观成见的人完全不同的。直到1924年，在国民党第一次全国代表大会的演说里，他还讲道："何以革命不能成功，皆由于方法未善之过，使反革命派能乘隙以入，施其破坏而不觉，虽至失败，尚不知其所以失败的缘由，若当时有办法、有团体、先事防范、继续努力奋斗下去，建设起来，则只需三年之时期，其效果已颇有可观，决不至如今日之一无成绩。"这种求进步求"知"的热烈精神，正是所以要使梁启超先生说一句"孙君之所以成功者即在此"的理由。成功吗？中山先生是决没有以革命的成功者自居过的，然而他能屡败屡起，愈挫愈奋，再接再励，时时刻刻站在时代的先头，没有像其他的人没落下去，这是他的不成功中的成功。这正是由于他的"知"，是以事实的根据和条件为基础的。适合于中国现实情况的发展的知，正由于他的认识是唯物论的认识。"吾人之在世界，其知识要随事物之增加而同时进步，否则即渐于老朽颓唐，灵明日锢。"他在《军人精神教育》一篇演讲里说的这一段话，正是他的认识论的唯物论要素的反映。

只知理想，不知方法，只知要做，不知怎做，只知目的，不知手段，只知根据，不知条件，这就是主观的知，唯心论的知，不是中山先生所需求的知。这样的知，自然是"易"的，然而不是真知，只是俗流的浅见。中山先生与俗流的浅见是没有关系的，他并且明白地反对俗流的浅见的错误，而极力拥护科学的真知。在《孙文学说》第五章里，他说："凡真知特识，必从科学而来也，舍科学而外之所谓知识者，多非真知识也。如中国之天圆地方天动

地静者，此数千年来思想见识，习为自然，无复有知其非者，然若以科学按之，以考其实，则大谬不然矣。”中国古来常以蜾蠃以螟蛉为子，于是称人的养子为螟蛉，而从科学上研究起来，才知道，蜾蠃并不是把螟蛉作为自己的子，而只把它弄成自己的子的粮食，普通人只从表面上看事情，所以不能够了解到真的事物的内容。如果以这样的知为知，那自然也是很易的，可惜不是真知识，而一般人偏偏要以这种“知”为满足，所以中山先生说：“吾国人之所谓知之非艰，其所知者，大都类于天圆地方、天动地静、螟蛉为子之事耳。”这就是说，俗流的浅见是只看见表面的现象或假象，而不能够渗透到事物的真正的本质里去。中山先生，不但是要依据客观事物来获得认识，而且要求事物的本质的认识，本质的认识，是只有借科学的力量才做得到的。

以上是从“知”的内容方面来说到它的唯物论的要素，从知的根源方面来说，又怎样说？中山先生曾把“智”的来源分为三种：“（一）由于天生者；（二）由于力学者；（三）由于经验者。中国古时学者，亦有生而知之、学而知之、困而知之之说，与此略同。”《军人精神教育》依据这三种“智”的来源的分别，中山先生又把人类也分作先知先觉、后知后觉、不知不觉三种。那么，从来源上说，中山先生似乎是说人类中有天生的认识，不待学习经验，就可以获得真理，也就是真理不必来自物质现实的反映，而可以凭人的主观自生了吧？如果知识可以不必建立在物质现实的反映上面，那么，从知识的来源上就只好承认唯心论的正确了。但这只是皮相的看法，若加以认真的分析，那么，中山先生智由天生的见解也并不见得就是唯心论的认识论的见解。这里所说的是“智”由天生，并不是说“知”由天生。也就是说，人的聪明资质可以得自天赋，但这并不是指认识得自先天。有的人生来有一种

特别明敏的认识能力，他的头脑的构造特别健全，不必依靠别人已发现的知识（即经过力学、“集合多数人的聪明以为聪明”），不必一定要依靠亲身经历（即经过经验）能够独立找到事物中的新的知识，发明前人所未发明的道理，这就叫做先知先觉。先知先觉的认识，仍是对于物质世界的认识，他虽然有过人的发明和发现的天才，然而过人的也只是天才、只是智，只是特别敏锐的观察和发现的“能力”而已，至于他的发明发现的内容，他的“知”、“认识”，仍是根源于现实的物质世界，仍是“要随事物之增加而同时进步”。中山先生决没有说先知先觉者的知识是完全由天然生成的。

我们试着进一步研究中山先生知难行易的学说，就可以证明在知的来源这一方面，中山先生的学说也是有着唯物论的要素的。就“知”和“行”的关系来说，中山先生告诉我们的是行在先，知在后，也就是实践先于认识。最大多数的事情，我们常常是不自觉地做了，而对于所做的事情的真正的内容，自己仍然不知道。“行”为什么“易”呢？因为不知亦能行，不知的时候我们已在行之。中国人最善于饮食之道，而对于饮食卫生的科学一点不知；人们天天在用钱，而对于钱的真正的性质通常都没有真实的了解，只有一个错误的金钱万能的观念。国家的变革大事，也常是首先由不知而行的。日本的维新变法，当初也并不是有意看清楚了维新变法这一条道路去做的。最初不过是由于他们“朝气尚存，忽遇外患凭凌，幕府无措，有志之士，激于义愤，于是倡尊王攘夷之说，以鼓励国民，是犹义和团之扶清灭洋，同一步调也”（第五章）。在变法维新运动中，日本人的无知，也和中国的义和团是一样的。然而不知不觉之中，“攘夷不就，则转而师夷，而维新之业，仍全得师夷”。这就是说，日本自以为是在做尊王攘夷的事业，而

不“知”实际上所行的是“师夷”。“是故日本之维新，多赖冒险精神，不先求知而行之，及其成功也，乃名之曰维新而已。”

行在先，知在后，是中山先生在认识来源问题上的唯物论的见解。这是说事实在先，知识在后，认识是在实践之后产生的。在这里，中山先生不但有了唯物论的认识论，而且反对了唯心论的认识论，即王阳明的知行合一说。知行合一说是主张即知即行，即行即知。如果说即行即知，那么行和知就是同时，然而中山先生是认为行在先，真正的知在后。和行同时的知，自然也有的，然而那常常只是仅看见表面现象，不能渗透到本质的不正确或至少不完全的知。如果以这样的知为满足，那就是以主观的现象的认识为满足，这是唯心论的。如果说即知即行，那就是说，知道了的时候就要来行，因此，不知的时候也就不能行。这种见解，仍没有超出知易行难的错误思想的范围。它的目的不过在于勉人行难，本身并不是真理。“推其意，彼亦以为知之非艰而行之维艰也。”“以人之上进，必当努力实行，虽难有所畏，既知之，即当行，故勉人以为其难。”“其勉人为善之心诚为良苦。无如其说与真理背驰，以难为易，以易为难，勉人以难，实与人性相反。”所以，虽然用心良苦，“而究无补于世道人心也”。真理是行易知难，不知亦能行。要得到知识，常常是在反复实行之后才能达到的结果：“古人之得其知也，初或费千百年之时间以行之，而后乃能知之，或费千万人之苦心孤诣，经历试验而后知之。”这几句话，使人想起了恩格斯用能力转变法则做例子，向我们证明的关于人类认识的真理：人类从太古以来，实行钻木取火的方法，不知道多少万年，才发现了摩擦生热的道理。又过了不知多少年，才知道一切机械力都可以转化成热的法则，再经过不少的研究，又才知道各种能力，（如热、运动、摩擦、光、电力等）都可以互相转变。这

就是恩格斯所说的由行到知的过程，这过程不是和中山先生所说的话很相似吗？

由不知到知，由不认识到认识，都是在不断的实践行动的基础上发展着的过程。能够这样来把握认识的问题，不但是唯物论的，而且是辩证法的。因为旧的机械唯物论都不能了解到认识发展中人的主观努力和实践行动的作用。旧唯物论都以为认识是直观的，也就是说认识并不是在人的实践活动中发生发展，而是外物在人类头脑中的消极的反映。在这种观点之下，人并不是改变世界的实践的主体，而只是一面不能自动的镜子。知识的增加，仅仅是由于新的外物的出现，人类不能在改变世界的实践中去愈益深刻地认识事物。这种对于认识的直观的了解是怎样错误，只要看一看本文的第一节就可以了解了。科学的真理，是在一定的实践的立场上和行动中才能达到，自然科学有它的实验的立场和行动，社会科学有它的党派的立场和行动。没有实践，没有行动，就不能获得真知识，想先求知而后行动。那就是想离开实践先来求理论的了解，是不会成功的，至少这不会使我们得到真知。所以中山先生说："中国之变法，必先求知而后行，而知永不能得，则行永无其期也。"不下水游泳，而想先懂得游泳的方法，当然是不可能的。所以中山先生特别强调"冒险精神"的重要，不知也要行，行了以后再来求知。并且告诉我们，由不知到知，也是要靠冒险精神的。"中国人几尽忘其远祖所得之知识能从冒险猛进而来，其始则不知而行之，其继则行而后知之，其终则因已知而更进于行。"（以上都引自第五章）"人类之进步，皆发生于不知而行者也。……夫习练也，试验也，探索也，冒险也，此四事者，乃人类文明之动机也。生徒之习练也，即行其所不知以达其欲能也；科学家之试验也，即行其所不知以致其所知也；探索家之行探索

也，即行其所不知以求其发现也；伟人杰士之冒险也，即行其所不知以建其功业也。……是故不知而行者，不独为人类所皆能，亦为人类所当行。”（第七章）有这样的冒险精神，在行动中就可以获得知识，更依据知识，帮助我们更进一步地实行。这叫做“以行而求知、因知以进行”。由实践到认识，又由认识到新的实践，这样的过程的了解，是合乎辩证法的。所以，从认识论这一方面来说，也可以证明，在全体上，中山先生固然不是辩证法唯物论者，然而却可以给我们在他的思想里找出这么多的辩证法唯物论的要素。

三、物质和精神的关系

中山先生强调冒险精神的结果，有时，对于精神的作用就特别加以夸扬。在《军人精神教育》一篇演讲里他把物质和精神作了一个比较，以为“物质之力量小，精神之力量大”，“精神能力，实居其九，物质能力，仅得其一”。辛亥革命的成功，是由打破武昌开始，而“打破武昌者，革命党人之精神为之”。“此次北伐，亦惟有精神能制胜，可勿问敌人子弹多少，但问我之精神如何”。在这些地方，自然会有人说：这是有点唯心论的倾向的。又如关于人类社会的问题，中山先生没有像马克思主义者一样，把物质生产关系的发展作为社会的基础，他给予了一个观念的原则：互助。“物种以竞争为原则，人类则以互助为原则，社会国家者，互助之体也，道德仁义者，互助之用也。”不论人类社会的体和用，都是建筑在互助这一个观念原则之上的。在这里，又会有人要说，中山先生在人类社会的问题上，是属于唯心论者的。

虽然如此，中山先生的整个哲学思想在基本上仍可以说是唯物论的，试把他的关于物质和精神的关系的思想拿来研究一下，我

们就会明白；虽然他也有点像西洋的旧唯物论者那样，在人类社会的问题上，常常把精神的要素夸扬起来，但这并没有使他整个的思想，在基本上离开了唯物的原则。

中山先生反对把物质和精神绝对分离。“精神虽为物质之对，然实相辅为用也。”“二者本合为一。在中国学者，亦恒言有体有用。何谓体，即物质；何谓用，即精神。譬如人之一身，五官百骸为体，属于物质，其能言语动作者即为用，由人之精神司之。”这样的见解，如果有人把它看做二元论，是不对的。二元论是把物质和精神同样都看做相对相等的两个体，两者互相分离。而中山先生恰恰是明白地反对了这样的思想。中山先生的思想决不是二元论，而且是倾向唯物论的。首先我们要注意的是：物质才是体，精神却是物质的用，也就是物质的作用。这是唯物论的倾向之一。其次，中山先生以精神为物质之用，是专指生物界特别是人类而言，离开生物的范围，就无所谓精神之用了。在无生物的现象里，体用都是物质的东西。在《孙文学说》的第七章，讲到铜、铁、机械和炭、油、汽、电在实业中的关系，他说：“夫钢铁者，实业之体也，炭油汽电者，实业之用也。”可见精神这种作用是不能离开一定的物质的范围的东西。中山先生从没有说过离开了生物界的范围还有精神作用的存在，精神是以一部分高级发展了的物质为基础的存在。物质比精神的范围广大，物质存在在精神之先。在中山先生的思想里，并没有那把物质和精神的体用关系普遍到全宇宙里的俗流思想（朴素的、俗流的唯物论思想），我们不能说他的思想不是以唯物论为基础的思想；我们只能说，他的唯物论与辩证法的唯物论仍有些不同。辩证法唯物论认为物质本身都有自动发展能力，而在中山先生，物质是不会自动的静体，他的运动变化，须待有另外的“用”来加以推动。炭油汽电推动

钢铁的机械，精神的“用”推动物质，使能言语动作。因为这样，所以才会说物质的力量小而精神的力量大了。

再说到精神，承认精神作用的存在，不一定就是唯心论的思想，问题是要看对于精神是给与了唯物论的了解或唯心论的了解；唯物论也不一定否认精神的作用，它只是把精神放在物质的基础上，把精神理解作物质的反映，而不是脱离物质的独立的精神。中山先生给军人们讲精神教育，对于精神的作用，固然是估计得很高。但我们试一研究它的内容，那又可以看出它决不是一种悬空而无凭据的精神。中山先生规定军人的精神的内容是智、仁、勇三者。这就是说，智、仁、勇三者，是军人这种物质基础上所必须具备的精神，有军人（并且是革命的军人）才有智、仁、勇的精神。而这智、仁、勇三种精神，也不是空洞的道德公式和教条，中山先生对它们做了新的解释，给予它一种适合于革命军人的物质存在的内容。我们看见智、仁、勇三个字，也许会发生厌恶，以为中山先生是在讲旧礼教，而其实它却有着很现实、很能反映现代中国军人生活的解释。智是要能别是非，明利害，识时务，知彼己，首先就说明军人的精神是要能够从是非、利害、时务、彼己等方面去认识现实事物。仁是博爱，军人是要有“救国之仁”，要为三民主义而战，这样的仁，也不是空洞的。军人的勇也不是鲁莽灭裂的勇，是要“长技能”、“明生死”。而在长技能这一点，又根据着中国现实的物质条件，规定要有游勇战术的技能，那就是要能够“一曰命中，二曰隐伏，三曰耐劳，四曰走路，五曰吃粗”。这“游勇战术”的技能，不妨说就是今日的游击战术的一个思想方面的发端。

根据以上所举的一切，已够说明中山先生所理解的精神，决不离开物质，而是以物质现实为依据，在物质现实的基础上产生

出来的东西，这样的精神，也正是唯物论的精神。然则，为什么中山先生另一方面又可以把精神的作用加以夸扬，说它的力量是高于物质，而且惟有它才能战胜一切呢？这一方面是由于没有在物质本身看出自动的能力，于是就不能不以为精神是一切的推动力。一方面也因为事实上精神对于物质也确有着相当的推动的反作用。而在中山先生的政治斗争的实践中，对于这种精神的反作用的夸扬，有着迫切的需要的缘故。

中山先生一生为中国革命奋斗，虽遭受多次失败，仍然百折不回，继续进取。辛亥革命成功，本来想趁此机会，把他的“生平之抱负，与积年研究之所得，定为建国计划，举而行之，以冀一跃而登中国于富强隆盛之地”。不料在革命的同志中间，右倾的思想忽然抬头起来，破坏虽然告成，而对于建设却没有人看重。中山先生的计划被人们认为理想太高，而致不能实现。此后屡次的革命斗争，都因为革命同志中间右倾机会主义的不断的发生，又遭到了多次的失败。对右倾机会主义的斗争，成了中国发生在辛亥革命以后的一切活动中不可分离的任务。右倾机会主义的一般特点，就是对敌人害怕，而对自己的勇气和力量不能信任，只看重眼前利害，而不顾将来的目标，于是乎小则行动迟疑，坐失时机，大则妥协投降，断送一切。这一方面最大的例子，就是袁世凯图谋称帝时，中山先生是怎样主张出其不意地以先发制人的迅速行动打倒他，而革命同志们却总是迟疑不决，以至于贻误一切时机，结果归于失败。这在陈英士致黄克强的信里说得非常详细明白。要打破右倾机会主义的思想，必须首先提高自己的勇气，提高对于自身力量的信任，消灭对敌人的恐怖心理。中山先生对于精神作用的某些夸扬，是在这样的实际斗争的要求里可以找到它的根源的，基本上那并没有离开了唯物论原则，因为，就是说到

精神作用的发挥，中山先生也没有忘记要依据时势才能够完成。在时势成熟的情形下，我们精神力量的发挥，才能够“如摘已熟之果，获已熟之稻，既至其时，应手而落；又如，由高山推石使之坠下，乘势便利，毫不费力也”。时势成熟，我们的精神努力就有决定的力量，“若推石下山之例，顺而且易，只问推之与否”。重要的也就是“只问推之与否”，如果不推，纵有好的时势也是徒然的。

在目前的抗日战争前面，中国民族所碰到的困难很多，而且将来还要更多的。右倾机会主义会不断地出现，来妨碍我们神圣的抗战。我们的抗战是在完成中山先生救中国的遗业，为着这样的目的，我们也要接受中山先生精神上的遗产，接受他的理论的精华和他的一切革命斗争的经验，并且把它发展起来。我们要用一切力量防止和消灭妥协投降的右倾思想，团结我们的力量，加强我们的战斗勇气，坚定我们的最后胜利的信心。务必要把敌人打退，务必要建立独立自由幸福的新中国，以弥补中山先生终生不能施展他的建设计划的遗憾。

（原载《解放》周刊第33期，1938年4月1日；曾收入《实践与理论》和《艾思奇文集》第一卷）

谈谈边区的文化

（1938.4）

文化的发达，需要一定的物质发达的条件做基础，在地方偏僻、经济落后的边区，文化的发展自然受到很多困难的限制。然而由于抗战的刺激，由于政治力量的推动，边区文化是在主观的努力之下把许多困难克服，使自己的水平提高到平常的状态里万万不能达到的程度了。在交通这样困难的地方，食粮上的生产只有小米杂粮，人民的生活是极度的苦寒，文化的基本原料如纸张之类的供应，是在最低限度的水准上，在这样微薄的基础上，能够建立两个大学程度的抗战教育机关：陕公和抗大，包容着几千以上的学员；有印刷机关，经常出版一种有全国影响的杂志《解放》，经常出版一些著译的书籍。并且，以两个学校做基础，文化的其他领域也获得飞速的发展。近来，已经有许许多多歌咏队组织起来，有的歌咏队的指挥方法和技巧甚至于超过以前上海的水准。在戏剧方面也有很大的进步。此外还有许多文艺、绘画、木刻等等的艺术团体，有诗歌朗诵，有收到了相当成绩的朗诵的表演。这一切的收获，不但在这样偏僻的地方，就是其他相当大的城市，也还没有能够做到的。

但我们必须注意，边区文化的这样飞速的发展，是和它的抗战时期的性质分不开的。从它的好的特点来说，它是和抗战的任务有着密切的关联，学校进行的是抗战的教育，歌咏队唱的是抗战的歌曲，戏剧的内容也是针对着抗战。文化的飞速发展的紧张性贯穿着抗战的紧张性。但也正因为这样，使得整个边区范围里整个的文化

的发展，成为不大平衡的状态。一方面有高度的大都市的文化，另一方面也还有着极落后的文化。学校闪耀着学生从各地带来的最近代的文化的光芒，民众中间却还存在着中世纪的封建的文化层。延安城的文化的高度和边区其他各县的文化高度是有相当距离的。倘若我们要用几句话来评判边区文化在目前的成就的话，我们可以说，边区文化是在和抗战的联系当中空前地提高了。然而它的提高的程度，和它的广泛性、深入性、民众性却不能完全相称。

我觉得今后在边区文化界做工作的同志们，应该好好地注意补足这个缺点。边区文化的提高，在目前还是输入的多，而从地方上发扬起来的少。在边区这样低度的物质条件上，这样输入性质的文化要想再提高到很大的程度，是困难的。如果仅仅是这样做下去，那么目前的状态我觉得多少已经有点近于饱和的状态了。我不是说现在的工作不应该继续做，而是说应该在继续做的当中稍微转一转方向，加上一点新的质量。提高的工作要和深入群众的工作配合。民众中间现在还保存着许多有地方特色的，然而为庸俗低级的趣味所腐蚀了的文化生活，在年节的关头还在做着男女调情之类的空洞无意义的舞蹈的表演。文化工作者应该走到他们中间去给以指导、教育，改善一些低级的东西，发扬他们的特色，加入抗战的内容。

目前文化的提高，能够和抗战的任务配合，当然是很好的。然而文化要尽力于它的抗战任务，也得要向民众深入，才能够达到它的最后的目的。因为目前我们的一切工作的中心，就是一个抗战的动员，不能到民众中间去充分发挥它的动员作用的文化，即使它有抗战的内容，也是空洞无益的。

（原载《战地》第1卷第2期，1938年4月5日；曾收入《论中国特殊性及其他》和《论文化和艺术》）

批评不是诡辩

(1938.5)

鲁迅先生在《朝花夕拾》的《范爱农》一篇里，曾描写着他自己的一件经历：绍兴人徐锡麟把安徽巡抚恩铭刺死了，刺客自己也被擒杀，并且被挖了心。他的留日同乡就给他开追悼会，并且有人主张打电报到北京去痛斥当时野蛮的满清政府。然而碰到了反对者，范爱农就是其中之一。他的理由是："杀的杀掉了，死的死掉了，还发什么屁电报呢？"

这种口气，倘若用现在的事情来比拟，那么，有些强调反对贴标语、喊口号，以及游行示威等等的人们的心理，倒和这有点类似。时间空间虽然有不同，事件情形虽然有差异，然而以为一切政治上的事件，用口头文字的声援呼号以及各种意见的表示方法来对付，都没有丝毫意义，这一点总是相同的。

打电报就能解决问题吗？当然不能的。世界上并没有真正能呼风唤雨的符咒，电报更不是这样的符咒。杀的杀掉，死的死掉，这是事实，难道一个电报就能起死回生，把已经被砍了的头重新装好在头颈子上？要从这一方面来希望时，自然，还用得着发什么屁电报呢？

然而打电报也不见得没有丝毫意义，鲁迅先生在当时就是主张打电报的一人。他对于电报的作用有正当的评价：他这样告诉我们：范爱农是徐锡麟的学生，"自己的先生被杀了，连打一个电报都怕"，"简直不是人"。这就是它的意义。虽然不能对它抱着起

死回生的奢望，但打与不打，表示他是不是人，这一点起码的意义，总不能抹煞的。

世界上的事情总是这样，每一件事有它的缺陷，但也有它的起码的意义，也可以说是有它的适当的意义。对它评价的时候，应该根据它的适当的意义来决定适当的要求。把夸大的、不适当的要求加到一件事件身上，那就要损伤了它的真意义。抗日战争在目前是部分失利了，然而它已经有了极大的积极意义，它已经增加了敌人的困难和加强了我们的团结，倘不从这一点着想，以为抗战一起，中国应该马上胜利，立刻能够驱逐敌人出了国土，那么，一碰到事实上，这夸大的空想就只有幻灭的一途，对抗敌就要完全变成悲观主义，结果也就只好否定了抗战的意义，走到妥协的思想陷阱里去了。

现在一般反对民众运动的人，也像反对抗战的人一样，专门会用这样一套逻辑手腕来达到他们的目的，就是故意把要求夸大了，先使被反对的对象“吃不消”，于是乎来指出对象的缺点，这缺点也就会被千百倍地放大起来，成为百害而无一利的毒物。具体的论法是这样的：首先来一个定义，使现在所有的民众运动不过是把民众“哄了起来，游街，喊口号，贴标语”，游街喊口号等等行动自然不能把日本帝国主义就赶出中国国土的，于是我们的批评者就把这种重大的任务委给它们，接着是结论道：这样的民众“没有用”。因为它“吓日本人”不了。

我这里所说的，是指陶希圣先生在《抗战周刊》一卷七期关于现阶段的民众运动的谈话。“现阶段”的民众运动是否仅仅只是“哄了起来，游街，喊口号，贴标语”的“阶段”？这我想明眼人都看得很清楚的。但即使撇开这一问题不讲，假设真的只是这样的“阶段”，那它也应该有这样的“阶段”的正当意义。在不能直

接起来推翻满清的“阶段”，有志之士打一个电报，告诉腐败的政府还有活着的“人”在那里。在没有达到武装民众直接驱逐日寇的“阶段”，民众运动把“不愿做奴隶的人们”哄了起来，表示还有那么多的人要做民族战士，这在抗日力量的组织的推动上，真的可以说一点也“没有用”吗？

这儿告诉我们，在目前的言论界里，对于事物的评价批评，是有着两种情形：能够对于事情的意义给以适确的衡量的，是善意的批评，把事情的缺点过度夸大而掩盖了它的积极意义的，是恶意的诡辩。我们应该跟着哪一方面走呢？

“打电报”，“游街，喊口号”，自然只在于表示一下大众要做“人”的愿望，但也不仅只如此，它还同时有宣传号召的作用，能够影响更多的人。使他们警觉、鼓舞；对日本人确实是吓不了的（但这里也就包含着相当的也可以吓一吓的意义）。但如果能认定抗日的任务不是儿戏，不是易事，而是要努力用一切的方法手段来争取未完成时，那么，也就能认定“游街，喊口号”在一切方法和努力之中也有着它一定的作用。评价自然要有适当的限度的，口号标语不能代替一切。但完全抹煞也是错误的，口号标语却能相当的帮助一切。如果真的有人想专靠口号标语来打日本，自然是痴人的梦想，如果无条件地抹煞了口号标语的意义，那即使不是恶意地借故打击民众运动，破坏统一战线，也是把民族抗日运动的多方面性忘记了。

要对一切事情作正当的客观的评价，要能够知道应用一切方法手段中的积极作用来帮助抗日运动，把握住这样的观点，那么，我们需要言论界中有互相善意的批评，是当然明白的了。在今日的现状之下，除了汉奸土匪，谁都愿意为民族解放尽一份力量，谁的行动方法对于今日的伟大任务也有着相当的作用。缺点是多少

不能免的，要紧的是互相间要有适当的认识，了解，要有真诚的督责，勤勉，而不是互相轻视、互相攻讦。批评目的是要加强团结，而不是互相分离，是要把各人的长处拿来互相补足，而不是要夸大自己，抑压别人。所以，对于诡辩的，恶意的攻讦，是应该戒绝，应该反对的。

曾经主张过“思想的民主”，反对幼稚的批评者用大帽子来盖尽一切不同派别意见的陶希圣先生，今天却想用大题目大任务来压煞当前的民众运动，我想他自己应该反省一下的吧。

（原载《自由中国》第1卷第2期，1938年5月10日）

克服自己的弱点

(1938.6)

我们的学校(指军政大学)教育,已进行到第四期了。从同学们的成分上来说,第四期是更带着全国的性质。我们的同学,全是从全国各地新来的进步青年,大家要在短短的四个月以内,学习一切抗日的基本理论和技能,把自己锻炼成思想正确,意志坚强的民族战士,出去领导全国各地各战线的抗日工作。

从抗战发展的前途来说,第四期的同学们的任务更是沉重了。在我们学习着的现在,正是对日抗战第二期的当中,由于我们的团结,由于我们运用了新的战略战术,日本帝国主义第二期的侵略企图已受到了极大的打击。将来我们的同学毕业的时候,将是抗战的第三期开始的时候,那时日本帝国主义为了第二期的失败,将更要倾其全国的力量,对我们作最野蛮、最疯狂的最后挣扎的进攻。我们将遇到一个抗战的最艰苦的时期,我们将必须克服这一个时期的困难,然后走上新的顺利,一直达到最后胜利的前途。第四期的同学们将要参加到这最艰苦的时期里去工作,所以他们所遭遇到的任务是更沉重的。

为要能够担负起自己的任务,我们还不应该加速地锻炼自己、紧张地努力学习吗?每一个同学一定都是答复说:“应该的!”因为每一个同学都是前进的青年,大家来到抗大,都有着民族革命的自觉,都是为着要担负起抗日建国的一部分事业,都相信自己是能够艰苦奋斗,来学习抗日建国的必要的基本理论和技能。

但是，人是矛盾的，我们固然不能怀疑自己的革命热忱，但同时也不要忽视了每一个人从自己的环境里带来的落后意识的残遗。在我们的革命的精神里，常多少深藏着一些小资产阶级的、封建的、落后的灵魂，形成我们生活上、学习上的许多缺点，不克服它，我们的进步就会受极大的阻碍。

譬如，我们常有自由主义的、好高骛远的灵魂。它叫我们过不惯纪律的生活，叫我们轻视学校规定的课程和学习方法，在课堂听讲时就说："这些东西在报纸杂志上看得多了。"在小组讨论时，又说："课堂上已经讲明白了，何必费时间来重复讨论？"自己忙着为个人去订读书计划，丢开集体的研究，结果对于课程和应该研究的问题不能给予具体的理解，最多只能得到一些空洞的、浮浅的知识。

又譬如，还有另一种相反的也是自由主义的灵魂。这是表现在马马虎虎、敷衍过日子的态度上的。遇到困难不能努力设法克服，因此就停止了努力。因为参考书少，讨论会的准备困难，于是乎就索性不准备。因为不善发言，开讨论会时就死也不肯说话。因为从来不习惯纪律的生活，结果就无论如何不肯守纪律。因为自己的缺点不容易克服，就坚决地不肯克服自己的缺点。……

我们试想一想，像上面所举的两种缺点，在同学中间会是少见的吗？我敢说，不但不是少见，而且每一个新来的同学，总或多或少地带来这样一些倾向，不管我们来时所抱的热忱是怎样的高，这一些倾向总常常成为生活纪律化和研究集体化的障碍，需要我们用相当的一个时期来加以克服。这两种倾向，就是学习和生活上的左倾和右倾的毛病。左倾的毛病使我们不能切实的、深入的、具体的研究问题；右倾的毛病使我们失却克服困难的革命精神，使我们不相信自己的努力。

据最近几月来的经验，我们的同学决不是不肯克服自己的弱点（如三大队和五大队）。困难的并不是同学自己想有意护短，而是有的人常常以为自己的弱点并不是弱点。自由主义的思想成了习惯，使他们不相信讨论和纪律生活的伟大力量。然而，无论如何，这些不自觉的缺点，像在三大队和五大队的经验一样，经过一个时期还是克服了。不过，从我们的学习期间的短促方面来说，克服得还是嫌迟了。希望以后的各队负责干部以及同学们自己，能够注意到这一点，用突击的战斗精神来消灭不正确的意识倾向，在最短的时间内使学习和生活走上轨道！

（原载《军政大学》1938年第4期；《自由中国》第1卷第3期转载，1938年6月20日；曾收入《论中国特殊性及其他》）

山西敌区工作团第一支队投敌

（1938.6）

山西之某敌区工作团，曾到处宣传反共、反八路军并反对阎百川先生之牺牲同盟会，还制造各种谣言，挑拨离间，以至暗杀抗日分子，收缴抗日部队枪支等。当时人皆以为他们还是出于成见，他们总还是抗日的，坚持在敌区工作。所以在工作上总还是和他们采取协作的方针。但是最近从前方来的情报中有一段这样说：

“山西某敌区工作团第一支队长乔××马日投敌，太原敌特务机关长委乔为××七县剿匪司令，乔现率200余人及日顾问参谋多人、日兵30余人驻榆次西南之各村。”

从上述事实来看，该敌区工作团过去之反共与挑拨离间，实出于敌人特务机关之指使，不仅简单是出于什么成见。在抗战期间，人们的民族警觉性应该提高些！在目前，反对坚决抗战的共产党与反对抗战和投降敌人之间，常常是有某种一贯的线索可寻的。

（原载《解放》周刊第46期，1938年7月23日；署名：奇）

受敌我双方委任的两面游击队

（1938.6）

我们曾接到天津国民党某负责机关来信，说有他们的同志杨玉昆等在献县、枣强一带组织之游击队，被八路军东进纵队缴械，并将杨某逮捕，要求制止等情。近复据某师刘师长电告说：

“杨玉昆，曾被河北伪政府委为枣强县长和伪十九路剿匪司令，被当地人民逼迫逃走。后杨亲往德州天津与日寇接头。其叔父杨继高为河北伪十九区联防自治主任，现住天津。又新北平新天津时报载，发表杨为冀南伪自治军长，杨被捕后，曾由天津送来一电台至枣强。杨持有日本发之护照及伪组织某会之护照各一件，另有河北伪十九区联防办事处4月10日委杨为故城枣强调查员证明书一件。杨并在民众中常说中国无法抗日，又鼓动六离会在南宫附近抢夺抗日军队的电台，杀害抗日将士27人。杨部对枣强人民抢劫甚凶，人民恨之刺骨。根据上述事实和人民要求，乃于6月1日将杨逮捕，其司令部随从40余人均称快意，现改为冀中抗日游击支队。该杨玉昆曾奉集团军总司令部令‘审讯后枪决’。现尚在继续请示中。”在华北我们常发现受中国某机关委任的什么部队名义，同时又受有敌人的委任。这种受敌我双方委任的人，最能破坏抗战的阵线，造成的罪恶最多。希望各负责机关注意。该杨玉昆即系其中一例。

（原载《解放》周刊第46期，1938年7月23日；署名：奇）

共产主义者与道德

(1938.9)

一、唯物论者和道德

“唯物论”是一个常常被人曲解或误解的名词，人们常常是这样来曲解或误解它：把它比做社会上的堕落腐化分子中间所流行着的那种庸俗的物质主义。在这样的情形下，物欲的追求，个人生活的享乐，物质利益的贪图，都可以被称做“唯物论”；而自私自利，危害大众，危害民族国家的汉奸匪徒，也甚至于可以叫做“唯物论者”了。在这样的“唯物论”和“唯物论者”中间，想要找到高尚的精神的文化，想要给艺术、科学和道德等等找到一个地位，自然是不可能的。唯物论这名词，在这里就只好代表着科学和艺术等等精神文化的毁灭，象征着道德的堕落了。

反对共产主义的人们，常常用种种的口实，努力证明共产主义者是怎样的没有道德，并且想把这一点作为反对共产主义的最大的理由。因为共产主义者同时又是唯物论者（自然是辩证法的唯物论者），于是反对者更可以从理论上来曲解，把共产主义者描写作只知道争取物质利益，不顾一切道德信谊的叛徒了。在他们的口头上的共产主义者，好像只是破坏一切，好像只是“煽动者”、“捣乱分子”；甚而至于“共产公妻”之类的极下流卑贱的污蔑，也曾在同样的情形之下加到共产主义者的头上。

事实是最好的证人，也是最好的反驳者，真正的唯物论者，在

人类历史舞台上并不是这样道德堕落的角色，而且也并不是破坏一切。相反地，唯物论者常常是社会发展的先锋，人类生活向上的推动者，而他们本身常常就是进步的、高尚的道德的模范。在西洋，远在希腊时代，唯物论者就是当时社会进步思想的代表者，近代法国唯物论者在反对封建贵族特权，建立资产阶级的平等自由的新道德上所站的先驱的地位，是略知西洋史的人都明白的。说到中国来吧，即使有历代帝王对于历史的伪造，仍掩不住许多唯物论者的辉煌的伟绩。我们可以举墨子作为模范，他就是中国古代的一个最好的唯物论的代表者，而在道德上他也留下了最光辉的遗业：对社会的兼爱的思想，对个人的刻苦俭约；倘若说最好的道德就不外是能牺牲小我，而以社会的最大的幸福为目标的话，那么唯物论者墨子的一切思想行为在他的时代要算是最高尚的了。就最近几十年的事实来说，中国的民主主义革命的先驱者谭嗣同，在思想上是属于资产阶级唯物论的范畴内的，而他在戊戌政变中的英勇牺牲，就揭开了中国的革命道德的最初的光辉的一页。

共产主义者也是最彻底的唯物论者，如果要认识共产主义者对于道德的态度，只要看一看共产主义者的实践斗争的事实。不必说世界的共产主义者是怎样为着共产主义的前途而牺牲自己，单就中国共产党17年来的为中国的独立、自由和幸福所进行的斗争，就提供着无限的材料，足以反驳任何最恶意、最卑劣的曲解和诬蔑。中国的共产主义者为着民族解放的牺牲精神，在抗战发生以后，更是明白地显露在人人的眼前，这在此地用不着多说。因为是彻底的唯物论者，所以也彻底地发挥了一切唯物论者所具备的革命道德。

唯物论不是庸俗的物质主义，共产主义者也决不是非道德的

人类。共产主义者的历史唯物论是认为社会生活决定社会意识，认为革命者需要认识社会经济规律的发展，并认为社会的变革，大众生活幸福的获取，需要按照根据社会发展的一定的大众力量，并根据现实而去规定一定的革命步骤，这些是和那沉溺物欲里的物质主义是绝不相同的。虽然现在也有所谓的“物质论者”，披着马克思主义的假招牌，实际上却干的是寡廉耻、背道德、出卖民族利益的下流勾当，然而那不是真正的辩证法唯物论者，也是事实所证明的了。

真正的唯物论者在人类历史上所表现的高尚的德性，并不比任何伟大的唯心论者更低，辩证法唯物论者或共产主义者，更要求极高度的道德行为。一个共产主义者不了解这一点，就不能成其为真正的共产主义者，一个共产主义者以外的人不了解这一点，就会对于共产主义发生无限的曲解和误解。为什么？因为共产主义者的目标是最远大的，要为着一个真正全人类平等的共产主义而斗争，没有艰苦卓绝，能牺牲一切，不为眼前任何物欲所诱惑的道德精神，是不能贯彻到底的。唯物论并不否认精神和道德的力量。唯物论所反对的只是伪道德和精神的欺瞒，而要求看清现实，依据物质现实发展的客观法则而行动。认清了现实的目标，然后以最大的精神力量去努力。辩证唯物论者的目标是在物质现实中来规定，辩证唯物论者的精神和道德是服役于人类大多数的物质利益，服役于全人类的将来的物质幸福的，并为创造人类最高的道德的精神生活而奋斗。因为是把一切道德精神的力量都用来为人类社会争取现实的利益（如现在中国的共产主义者以最高的艰苦奋斗精神来争取中国的民族解放），而反对任何精神的夸大和欺瞒（如敌人方面所宣传的王道、武士道之类），因此共产主义者所要求、所表现的道德行为，在现实的价值上是不下于、而且超

过了一切最伟大的唯心论者的道德的——虽然我们并不能完全否认历史上伟大的唯心论者们的相当的贡献。

二、进步的发展的道德观

共产主义者是有自己历史的道德观的。我们说共产主义者也要求极高尚的道德行为，并不因此就说共产主义者对于道德的看法也和其他一切旧的道德观是一样。共产主义者的道德行为，是从自己特殊也是科学的道德观点出发的。

旧的道德观，不论是封建的或资产阶级性的，都把道德看做永远不变的东西，道德的行为，必得是一种适合于永远不变的善恶标准的行为。中国的封建社会里把儒家所定下的许多道德规律当做了天经地义，甚至于看做神圣的法律。这是极端的绝对主义的道德观。资本主义在进步初时是比较尊重个人的自由的，但如像康德所代表的资本主义的道德观，就以为道德的标准是人类自己心中永远不变的道德的至上律令。中国也有王阳明的良知学说，而一般人评判行为的善恶时，常说要问一问“良心”，这都是想从人心或精神的本身去追求永远的道德标准的唯心论的道德观。旧唯物论或机械唯物论曾经企图用“环境”来说明人的行为，但因为不知道人类社会的物质的经济基础，在社会改造及道德的问题上仍免不了落入唯心论的窠臼，想从永远的“理性”或“人性”中去找标准。费尔巴哈的“性爱”和“友爱”，谭嗣同的“仁”，都可以算是这一类的东西。

对于这道德的绝对性和永远性的见解，自古以来就有着许多聪明的思想家不断地给予反驳了。主张“人为万物之尺度”的毕达哥拉斯是在西洋的古代哲学里有名的绝对道德的反对者（他的思想在当时是与苏格拉底对立着的)。我们中国也曾有许多辩证法

的哲学家，揭露过道德的相对性。庄子的有名的警句："窃钩者诛，窃国者侯"，就是一个典型的例子。"不能流芳百世，也要遗臭万年，后世自有定评"，也正是对于永远道德规准的大胆的破坏的壮语，这里就暗示着道德规准的历史的相对性，对于眼前的道德标准的不信任，而以为在时间的继续当中会要受到改变。这样，在过去的道德观里面，并不是仅仅只有绝对主义，绝对主义不过是作为一个有力的派别而和相对主义坚决地对峙着。

自然，在过去的时代，绝对主义是占着优势的。因为过去的时代，不论是封建的或资产阶级的，社会的支配势力总要求把现存的秩序描写成永久不变的秩序，因此现存的伦理关系也要被看做永久不变的关系。而那相对主义的道德观自身又是不健全的，它对于绝对主义，只是一种绝对的对立物，形成了一种怀疑主义的派别，在这里，善恶好像是毫无差别、毫无标准的，因此也就无所谓道德了。这样的观点所能够产生的，不是自由放任主义，就是消极隐匿的思想，对于社会生活，缺少着积极的、建设的意义。

共产主义者的道德观点，是彻底的唯物论的观点，共产主义者不从超时间，超社会的地方去找"天经地义"，不从绝对的"人性"，"良心"等等精神的领域里去找道德的规律，而要从社会的物质经济的发展状况中去找道德的基础。"任何道德理论，直到现在，归根结底是当时社会经济状况的产物。"（恩格斯：《反杜林论》第一篇第九章）一切道德规律的具体内容，都是当时社会经济状况的反映，而这些内容，都不是空洞的名词如良心之类可以说明的。譬如说"忠"，封建时代人们要忠于君，以为忠君就是良心的律令，而现在我们却要忠于国，忠于民族，这也是良心，而这忠君的思想现在却是非道德非良心的东西了。所以如果良心之类的说法的旧形式还可以用一用的话，那么，因着社会物质条件的不同，现

在的良心和过去的良心也已经完全不同，而且相反了。不是良心本身能够规定这不同，而是不同的社会经济基础规定了不同的良心。如果像唯心论的道德观那样，仅仅把握着一个空洞的良心之类的名词，是什么事情也不能给予具体的说明的。

这样，社会的经济状况是变化的，因此，道德也不断地变化，没有永久的道德的教条。只要一触到现实事物，就同时也要触到变化，就要暴露出某一定历史的道德的褊狭性。旧的绝对道德观就这样常常碰到矛盾：旧的道德律要求成为绝对的规律，然而因为同时不能不是旧社会的经济关系的现实的反映，因此也不能离开一定的现实内容，因此有许多方面也就不能不常常与它的绝对性冲突着。例如，臣弑君在封建社会里是绝对的大逆不道，然而却有武王伐纣的矛盾；这是早在孟子的书里已经暴露着的了。虽然孟子也曾对此事给与巧妙的解释，说伐纣是“诛一夫”，然而认真说来，这解释仍是很牵强的，因为他在这里已经把绝对的道德律附上了相对的条件（“一夫”除外）了。

这样，共产主义者认为一切道德随着社会经济状况的变化而变化。“我们拒绝任何欲以道德的教条作为永恒、终极、往复不变的道德律的企图。”（《反杜林论》，同前）道德也和社会经济本身一样，不但会变化，而且会向对立物转化。今天是好的意义上的道德行为，在另外的一种经济社会的条件之下，可以成为恶德，相反的也是一样。妇女的片面贞操在封建社会里是美德，就是直到今日，这种观念也还在中国落后的地方有着残遗，但大部分进步的地方，已经承认这是罪恶了。私有财产的保护，在原始共产社会里是不存在的，在将来的最高的共产主义社会里也不会存在，然而在私有社会里，私有财产的保护就是天经地义。

这是不是说，共产主义者也是道德上的相对主义者，而主张

善恶无差别的理论呢？这样来曲解自然也是不对的。相对主义是道德的绝对性的绝对的否认，相对主义所主张的是：善恶绝对没有真正的分别，道德永远没有真正的标准。但共产主义却不否认在一定的社会经济条件之下的道德标准，一定的时代所要求的最高的善。譬如在今天的民族抗战的条件之下，共产主义者就要求发挥最高的民族的道德。在阶级社会里，要想找超阶级超时代的善恶标准是不可能的，但共产主义者不否认，在这样的社会里，道德也就有着阶级的标准。共产主义者只“摒弃一切从无人性的无阶级意识的观念演绎出来的道德”（列宁《论青年的学习问题》），却主张：“直到现在，社会总是发展于阶级对立之中，所以道德总是阶级的道德。它或者是为统治阶级的统治利益辩护，或者当被压迫阶级充分有力之时，它就表现对于这个统治的反抗，而拥护被压迫者将来的利益。”（恩格斯：《反杜林论》第一篇第九章）“窃钩者诛，窃国者侯”的话，在庄子是想用以证明道德的无差别和无标准，然在事实上却恰恰暴露了一定标准上的道德，即以窃国者的利益为标准的道德。共产主义者的道德观念，也是以一定的阶级即无产阶级的利益及前途为标准的，倘若一定要说共产主义者没有道德，那么，他们只是没有那以封建的支配阶级及资产阶级的利益为标准的道德，而不是没有无产阶级为将来的共产主义社会而斗争的善恶标准。

道德是变化的，是会向着对立的方向转化的，但也不仅仅如此，道德的变化、转化，又常常是向上的、进步的，“整个的讲，在道德上，也和在人类其他一切知识部门一样，发生着进步”（《反杜林论》，同前）。这原因很明白，因为道德是“社会经济状况的产物”，而社会经济状况正是不断地发展、进步着的东西的缘故。后来的道德，并不是以前的善的消极的否定，而且也是它的提高、

发扬，资产阶级的道德曾否定了封建社会的不合理的道德的教条，而要求人人平等的权利（但只限于法律和政治上的），像中国的五四新文化运动，对旧礼教中“吃人的”制度曾加以极猛烈的破坏，要求生活和思想的解放，这在中国的封建的最落后的旧势力看来，好像是绝对不能容赦的罪恶，然而人的自由平等的提高，实际上却是在道德上的一个进步。共产主义者所要求的道德，是比这更高的。共产主义者为将来的共产主义社会而斗争，不但要求人类的政治、法律上的平等，而且要努力达到将来人人的经济上的平等。在共产主义者，“道德的目的是要帮助人类社会升到更高的水平，消除劳动的剥削”（列宁：《论青年的学习问题》）。要达到这样远大的目标，自然不是马上可以实现的事，然而向着这目标努力的共产主义者，是要有更高的道德行为。个人主义的、自私的、自由主义的意识，在资产阶级的道德中还可以存在，对于一个共产主义者，却是要绝对加以扫除的。在共产主义的道德里决不能有相对主义的那种自由放任主义，而是要求坚固的团结纪律，为大众为社会而不顾一切向前斗争的牺牲精神。这样的共产主义者的道德，是把资产阶级的自由平等的道德，提高到更高的阶段，是把无阶级、无剥削，人类间真正亲爱互助的将来社会的精神，包含在自己的内部了。

三、共产主义者与民族道德

整个地讲，道德是不断地进步的，但部分来说，我们也不能否认人类社会的道德有停滞甚至于落后的状态，这也是由社会经济状况来决定的，即在大体上，在社会经济的比较停滞的阶段上，道德也成为停滞的状态，如两千年来的中国封建社会，在一个旧社会达到了腐败没落状态的时候，这没落阶级的道德也就跟着堕

落、退后。在社会发生革命的变革或进步的运动的时候，进步的阶级就是新的、前进的道德的担当者。革命运动在没落的人们看来，总以为是叛乱和暴变，也即好像是非道德的行动，而在实际上，革命的运动正是用大众的力量彻底扫除一切腐朽的恶德，建立新的道德生活，提高人类的精神文化的进步的运动。

中国目前正进行着一个最广泛、最深刻的民族革命运动，在抗日战争的形势之下，这革命成了真正全民族的运动了。一年来的抗战里，中国虽失去了许多城市和道路，但跟着这些，也扫去了中国人民中间一切老朽、颓废、腐化、自私等等的积习，一切危害民族的恶德站不住脚了，就是最顽固的人，只要他不愿意做汉奸、奴隶，也不能不参加全民族的抗战工作。民族的革命道德树立起来了，从各阶层、各党派中，产生了无数有名无名的民族英雄，壮烈牺牲、可歌可泣的故事，到处可以看见听见，在政治、经济、军事等各方面，中国是不断地在进步，在文化、道德方面，中国现在也是被向上提高了。

中国的共产主义者在这伟大的民族抗战中所采取的模范行动，是全世界皆知的，中国共产党员在抗战中表现了他们是最能艰苦奋斗英勇牺牲的民族战士，一如在抗战以前的斗争中一样。我们不能否认，今日中国民族道德的发扬者不仅只是共产主义者，其他党派人们中间也同样有辉煌的例子，然而事情至少能够证明，共产主义者决不是没有道德观念的人，相反地，他们对于民族道德的发扬，是至少“决不落人后”的，并且恰是立在民族的前锋的。

为什么中国的共产主义者在今日会成为民族道德的积极的发扬者呢？不是已经说过，共产主义者只承认阶级的道德，而共产主义者的道德就是无产阶级的道德？无产阶级的道德为什么在现在又换了民族的道德呢？这不是矛盾吗？两者中间有什么一致的

地方呢？要解答这问题，必须要了解无产阶级道德的真意义，人们常常把无产阶级道德了解得很褊狭，以为这就只为了无产阶级眼前的经济、政治利益的道德，却忘了无产阶级是这样一个阶级，它的目标不只是眼前的利益，而且要为着消灭剥削、消灭一切阶级的共产主义社会而努力。这一个道德，与单纯狭隘的阶级私利是不一致的，它必须服从于这一个任务：团结大众，共同为共产主义的将来社会而斗争，除了对敌人的斗争以外，只顾自己，不关心别人的事，在无产阶级的道德里是不能有的。“如果我耕种这一块土地，我半点也不关切别人的事；如果别人饥饿，那更好，我的粮食可以卖得更多的钱。如果我是一个医生、工程师、教员或牧师的职务，我也一点儿不关怀别人的事。也许只要我献媚取悦于那些有权势的人，我就能保持我的职务，甚至生活可以蒸蒸日上而变成一个资产阶级。一个共产主义者是不能有这种心理和情绪的。”（列宁《论青年的学习问题》）

这样，无产阶级的阶级道德同时也就是为全人类的解放的道德，它必须是具体的，依着它所处的时代环境、社会、经济状况以及人民大众的需要来决定它的要求。在中国这样一个民族灭亡危机非常紧迫的状态下面，共产主义者如果只在空谈抽象的阶级道德，对民族的存亡问题置之不理，那明明是违反着真正的无产阶级道德的（中国的托洛茨基分子才会这样干）。在中国的情形下面，真正无产阶级的道德和民族的道德完全能够一致，不但如此，正因为无产阶级的道德并不是阶级自私的道德，因为共产主义者有着极远大的眼界，因此他们在民族抗战中才最能毫无顾忌地牺牲奋斗，才能够在民族道德中建立最高尚的模范。

这样，共产主义者不但用发展的眼光来看过去的道德，就是对于无产阶级道德本身，也是给予了发展性的。共产主义者不是

空想家，虽然有着远大的理想前途，虽然坚决地向着这一个前途努力，然而所走的路，却一步一步地踏着现实的土地，在现实世界的客观发展还没有达到必要的程度时，决不勉强希望把空想施诸实行，在脚步还踏在平地上时，决不要企图立刻就登着山巅。在中国需要民族革命或民主主义的时候，共产主义者是坚决地而且是最彻底地为着民族道德和民主主义而斗争，并且在将来为实现共产主义而斗争的当中，同样地是继承着和发扬着民族的道德。本来共产主义者不能在毫无客观凭据的时候空喊实行共产主义，所以如果有人说共产主义者只是国际主义者，不能同时成为真正的民族主义者，因此在中国的共产主义者也不能谈民族道德的发扬，这就完全是一种公式的、形式论理学的曲解。因此，如果有共产主义者以外的人在现在对共产主义者怀着疑惧的心思，害怕马上就实行共产，剥夺财产权，那我们也可以说这是不必要的杞人忧天。没有经过必要的革命阶段，人民大众还没有表示普遍的要求时，共产主义者也决不会马上以为破坏一切私有财产权是合乎道德的善举。而现实的条件如果发展到需要共产主义时，那时的共产主义已成为大多数人乐意接受的东西，用不着害怕了。

中国的共产主义者能够同时是革命的民族主义者，而且本来也就是中华民族的一部分优秀的子孙。共产主义者必须而且已经在继承着和发扬着中国民族的优秀的传统，不论是一般文化方面的或单单道德方面的。中国历史上许多宝贵的伦理思想，是可以在共产主义者身上获得发展的无产阶级的新的道德，像前面说过的一样，并不是简单地对于旧道德的否定，而是对它的精华的提高和改造，是使旧道德中的积极内容获得进步，这是共产主义者和漠视一切道德标准的相对主义者不同的地方。譬如忠、孝、节、义之类，曾经是封建道德的重要的规范，而共产主义者对于这样

的规范，并不绝对的抹煞，在共产主义者的英勇斗争的行动当中，这些的规范的最好的内容是在事实上被发展着了。自然，陈腐的部分是要除去了的。对于君主的忠心，是绝对不要了的，然而共产主义者曾表现了对于国家民族的最大的忠心。家庭的小范围的孝，在今日的条件之下是常常难顾到的，就是过去，也曾经有忠孝不能两全的矛盾，然而在民族社会的大事业的条件容许的限度内，共产主义者也主张对于父母的敬爱的。妇女的片面贞节，吃人一餐饭，一定要有所报答，“有奶便是娘”，而不管对方是什么人，这样的义气，现在也是不需要的，而且这是有害的、危险的。但共产主义者为民族事业斗争时的那种坚贞卓绝的节操，对民族利益而牺牲一切的义气，却也是节义的真精神的最高表现。这一切民族道德的发扬，虽然不仅仅是共产主义者才能做到，然而它在共产主义者身上有着光辉的表现，却是没有人能否认的事，而这一切，也就成为最雄辩的理由，足以充分反驳那诬认共产主义者没有道德的曲说了。

（原载《解放》周刊第51期，1938年9月8日；曾收入《实践与理论》和《艾思奇文集》第一卷）

纪念鲁迅先生逝世二周年

(1938.10)

鲁迅先生已死去了两年，全国进步的人们，不会把他忘记，虽然是在抗战非常吃紧的关头，碰到他的逝世的日子，一定在各地还是纷纷地有着纪念。

这不是奇怪的事，鲁迅先生没有看见今天的抗战，但他的生命和中国民族求生存求解放的一切活动都有着联系，他不仅是中国新文学运动的最显赫的旗帜，也是为着自由独立而斗争的中国人民的模范。他的思想和精神，贯注在一切不甘没落的中国人的心里。

我们创造一个新名词——鲁迅主义。对于真正要纪念先生和继承先生的人，这名词决不是多余的。事实上现在我们就看到许许多多的人在崇敬鲁迅，学习鲁迅，努力要做一个很好的鲁迅主义者。

鲁迅主义是什么?倘若我们从他的一切言行和著作里去找，自然可以获得一个全貌。但现在只能举一两个最主要的特征，来表示鲁迅主义的基本精神；简单地说，就是：为民族求解放的极热的赤诚，和对工作的细致而认真的努力。

为民族求解放的极热的赤诚，是鲁迅的生活和工作的原动力，这一种热情，我们在他的每一篇文章里都感触得到。只有鲁迅的敌人，曾曲解事实，把他看做冷酷无情的写实主义者，尖酸刻薄的讽刺家。善于暴露现实的丑恶，对于所厌恶的东西给予深刻的

嘲讽，这一点自然也是鲁迅的特色，但如果夸大了它，把它解释成悲观、消极、不负责任的牢骚，这对于鲁迅，就是一个最恶意的诬栽。鲁迅反对愚昧，反对黑暗，痛恨阿Q主义，这只是他的一面，而这一面，是从他的积极的另一面出发、产生的。他自始至终，热烈地希望着中国进步、自由，希望着中国的民族的觉醒，在危亡的险境下争取自己的生存，而他自己也是为着这一个希望而不断地工作着。

正因为有着这极热的赤诚，才使他成为一切丑恶现实的激烈的反对者，使他成为中国新文化上的一个最勇猛的战士，他不能容忍一切压迫，一切妨害民族生存的新的和旧的传统。他宣言一切就是为了要活，不论是什么崇高古老的东西，不论是“三坟五典，八索九邱”，倘若有害于我们的生存，就要一脚踢倒它。他决不和任何民族生存的敌人作丝毫的妥协，坚定地看准了自己的方向，持久地战斗下去！

中国民族现在特别需要这样有热烈的赤诚的人，因为现在的抗战，是决定民族生死存亡的最大的战斗。因此现在特别需要在这一方面来学习鲁迅主义。学习鲁迅主义，并不在于做文章，并不在于俏皮和讽刺，而在于不论在什么工作当中，不论在文艺和一般文化当中，或在政治、军事以及一般抗战建国的工作当中，都能够贯注着这坚决不妥协的，英勇牺牲的精神。

鲁迅主义的第二个基本精神是对工作的细致而认真的努力。要学习鲁迅，如果只是徒有热情，是不够的；单纯的热情，只能叫我们看到一些空洞的远景，抓着一些无内容的标语口号，不能把脚站稳在现实的土地上做切实的工作，这是一种危险的倾向，曾经是鲁迅所不断地反对过的：空洞的热情虽然好像不会向敌人和困难妥协，却很容易糊里糊涂地断送了自己，至少也不会使工作

达到所要达到的真正的结果，鲁迅主义要我们把自己的一切热情控制在不怕麻烦的耐心的工作当中，鲁迅先生自己，就给我们这样一个最好的模范，他牢牢地守着自己的岗位，一点一滴地在做着，并不梦想立刻就有伟大的事业能够成就，然而事实上需要做的，他认真地一件一件地做下来。观察是精细而认真的，不放松每一个小的问题，这使他能够正确地把握现实，能够最有效地克服一切敌人。

中国民族现在也特别需要这细致而认真的工作者，因为现在的抗战，不是仅仅战场上的英雄事业，而是牵连到全国一切范围的艰苦工作，无数的大大小小的事情，都需要有极大耐心的人去做。民族敌人是强有力的，它在侵略的方法上也是精练的。如果我们不能在每一块工作的园地上站稳着脚，就难于在强敌前面支持自己的生存，更难于打败敌人。学习鲁迅主义，并不在于要成为一个文学作家，而是要学习他在文学工作中的那种切实耐心的精神，把这应用到自己的岗位里去，锻炼自己的真正克服敌人的能力。一个鲁迅主义者是要不择事情的大小和种类，只看工作的需要，凡是必需要我去做的，一定得要从头到尾地把它好好完成。

这就是鲁迅主义的精神，事实上也就是中国的民族革命的精神。自然这也是中国优秀的新文学创作的精神，鲁迅先生能够给我们留下最好的文学遗产，就是以这样的精神为基础的。他的作品是热情的，然而不是浮泛空洞的叫嚣；他的作品是现实的，然而不是观照的，离开斗争立场的素描的写实。他坚决地摧毁了中国的一切陈旧的文学传统，然而并没有忘记仔细地在废墟里找出应该发扬的好的东西。

鲁迅是中国新文学运动最优秀的产儿，从事文学的青年们从

他那儿自然可以学到最多的东西。然而这也正因为，他同时也是中国民族解放运动的最优秀的产儿，所以这时代的中国现实，才深刻地反映在他的一切作品里。学习鲁迅主义不只是文学上的需要，也是一切在抗战建国工作中的战士们的需要，鲁迅主义是中国民族革命主义的一个典型的具体表现。

（原载《文艺突击》第1期，1938年10月16日）

敌机轰炸延安

(1938.12)

在抗战的第17个月，在广州、武汉相继失陷以后不久，凶横残暴的日寇于1938年11月20、21日两次用飞机来轰炸了延安，死伤和平居民100余人。日帝国主义者不顾全世界和平国家和人民的反对，用最野蛮最无耻的方法进行对中国的侵略战争，17个月来，不但我一切战区沦陷区域受尽奸杀焚掳的苦痛，而战区以外的我一切主要城市，也没有不遭受到轰炸的灾祸。

延安的被轰炸，是早在意想中的事。延安是陕甘宁边区的中心，而陕甘宁边区是中国模范的抗日根据地，日寇在疯狂地向着中国各地区侵略的进行中，难道会有把这一个模范的根据地也忘了的道理吗？相反地，我们设想日寇是在日夜梦寐中都想破坏我们的根据地，却是极自然的事。但同时我们又要注意，日寇的轰炸延安，也不仅仅是在于要破坏一个抗日的根据地，同时也是为要遂行它的灭亡全中国全中华民族的整个计划。延安的被轰炸，也因为延安和整个陕甘宁边区是中国全民族抗战的许多有力的堡垒中之一个，是民族抗日统一战线的一部分。

在广州、武汉相继失陷，中国抗战正准备过渡到一个新阶段的今日，这一点认识是特别重要的。日寇动员了极大的人力物力来侵略中国，在我们全民族的坚决抗战的前面，已使敌人受到极大的消耗，碰到了严重的困难。今天虽然我们又失去了两大城市，虽然我们还没有能够耗尽敌人的前进的余力，但敌人速战速决的

幻想已经完全被打破，战线的延长，敌后游击区的发展，又愈更增加了敌人首尾不顾的困难。今天敌人的企图是要加紧策动亲日派、汉奸、托派的活动，加紧破坏我国的团结，利用一部分人悲观动摇的心理，谋取得妥协的前途。以便集中力量向后方游击区进攻。这也就是要巩固他已占领的地区，准备更大的力量来侵略新的地区。敌人灭亡全中国民族的阴谋，一定是向着这样的方向走去的。而目前的许多事实也在证明着这样的阴谋。

延安的被轰炸，就是在这样的时候、这样的抗战情境中出现的一桩事件，这自然不是什么大的变故，然而也正指示着敌人阴谋的方向。回答敌机轰炸的办法，是更坚决的继续抗战，更巩固和扩大统一战线，更加紧的肃清汉奸托派的捣乱活动。在敌人的残暴行为前面的一切悲观、动摇害怕等等的懦弱情绪，都是有害的。

（原载《解放》周刊第 58 期，1938 年 12 月 12 日；署名：奇）

美国修改中立法的问题

(1939.1)

1939年1月4日，罗斯福总统在美国国会提出咨文，说明“中立法在现行形势之下，足以便利侵略国而不利于被侵略国，必须予以修改”。(4日哈电)这咨文的提出，表示美国对于保卫世界和平民主的任务采取了更积极的态度，在美国的外交政策上，是一种新的进步。

日、德、意法西斯国家所进行的侵略战争，破坏了一切国际的秩序和安宁，这次战争虽然受到了全世界广大人民的反对，然而许多主要民主国家的政府，却一直采取着容忍的态度，不能够积极地起来对侵略者加以制裁。这恰是助长了侵略者的狂焰，使它们更是肆无忌惮地横行起来。影响所及，除了许多弱小国家被牺牲、遭蹂躏之外，几个大民主国家的本身利益也不能不受到危害。

特别是日本帝国主义对中国的侵略战争，18个月以来，侵略者的面目是愈更明显地暴露出来。我们的友邦都已看见，敌人不但是占据了中国的土地，而且企图要独吞一切中国的利源，把其他国家的经济势力完全排斥出去。最重要的事实的表现，如封锁长江、攫夺关税、限制各国的贸易活动，日甚一日地打击了各国的利益，而美国自然也就受到极大的损失。例如1938年11月，前美国驻华大使馆商务随员安德立就宣布：“日本已使美在华商务损失二万万美元。”

日寇的进攻愈更加紧，各国的损失也越大，而对于中国的抗战也就愈更不能再随便坐视，就是素来态度比较冷淡的美国，也不能不愈更积极起来。不久以前，中国曾获得了英美的借款，我们也曾看见美国致日本的两次强硬的牒文，都是这表现的一斑。然而要对付日寇，这一切都是不够的。一纸的牒文决不足以阻止敌人独霸东亚的野心，事实逼着美国不能不考虑更有力的办法，不能不对日寇采取更有力的国际上的制裁，不能不考虑到要修改美国素来所遵行的所谓中立法。

中立法是利于侵略者而不利于被侵略者的东西，这是早已有事实的证明，而现在美国总统已经明白认识到了。对于西班牙，中立法是使政府军不利于向民主国家购买军火，因此却利于弗朗哥向德意获得军火。在中立法的下面，日本用以屠杀千百万中国人的军火的 53%，都是从美国购得的，而这些军火，却是用来进行破坏和平、危害美国自己的利益的工作！

罗斯福总统现在不单只认识到要修改中立法，更积极地制裁侵略者的必要，而且还认识到要制裁侵略者，必须依靠民主国家共同的行动，就在他提出修改中立法咨文的这天，他在国会里，就发表了这样的演说："吾人于此亦已得一教训，即防御之力量愈雄厚，则敌人进攻之危险性愈少，……如非民主政体之政府一旦结成非民主政体联合阵线，向民主政治实行进攻，则凡属民主主义之势力，亦应联合与之对抗。"（路透社 5 日电）这一个号召，是每一个爱和平的民主国家都应该热烈响应的。

民主国家现在不能再彷徨动摇，不能死抱着名实不符的所谓中立法不放。修改中立法，应该就是抛弃中立法，直接站到反侵略的方面来。美国的这一个新的进步必然要走上这个前途，并要能使其他的反侵略国家也同样被引导到这样的前途上，使反侵略

阵线更巩固起来。那么，诚如罗斯福总统所说，侵略者进攻的危险性就会减少了。

（原载《解放》周刊第 62 期，1939 年 1 月 28 日；署名：奇）

哲学“研究提纲”*

(1939)

第一部分　哲学和政治

一、研究哲学的任务（在抗战建国的工作中为什么要研究哲学）

（一）因为在抗战建国工作中要建立理论，所谓建立理论，即：认识抗战发展的规律。

依据我们的认识来决定我们的行动的办法。

（二）因为要和不正确的理论作斗争，理论斗争是抗战建国斗争的一部分，不正确的理论常直接间接为敌人所利用。

（三）不正确的理论以不正确的思想方法（即看事物时的不正确的方法）作基础，反之，正确的理论有正确的思想方法作基础。

（四）研究哲学的任务就在于把握正确的看事物的方法，作建立正确理论的基础，同时要反对不正确的看法，从基础上来暴露

---

* 这本“提纲”原是作者在延安为配合当时学习运动而编写的，曾作为《哲学选辑》一书的附录，由上海辰光书店于1939年出版，后在1940年12月单独成册出版。毛泽东在延安1939年5月以后，作了《读艾思奇〈哲学选辑〉一书的批注》，对哲学“研究提纲”提出了许多深刻的意见。（见《毛泽东哲学批注集》，中央文献出版社，1988年3月第1版）

敌人所利用的不正确的理论的错误。

（五）为什么研究哲学能让我们得到正确的思想方法？因为哲学是研究世界事物发展的普遍规律的学问：即恩格斯所说的“关于自然、社会与人类思维的一般法则的学问”。从哲学的研究中，我们可以获得对于世界变化及人类思想发展的一个总的观点，即“世界观”。

这总的观点就成为我们看事物的基本观点，也就是对事物的基本看法。

正确的哲学思想，是正确的世界观，同时也就是正确的思想方法论。

（六）我们要学习什么样的哲学？要学习辩证法唯物论。

因为辩证法唯物论是过去人类思想发展最高的成果。

是关于事物变化发展的最完全最彻底的学说。

二、哲学的阶级性和党性

（一）不同地位的人，对于事物就有不同的认识，不同的看法，也就是有不同的哲学。例如我们和敌人。

哲学、理论和实际行动中的人的利益和任务是分不开的。

（二）在阶级社会里，不同的阶级自然就有不同的思想、哲学，这就是说，哲学有阶级性。

哲学在阶级社会里，是一定阶级的意识的集中的表现，是阶级的意识形态。

（三）哲学既是阶级的，因此它的发展和阶级党派的斗争是分不开的。

哲学理论反映阶级党派的斗争，或者说，它是哲学形式上的党派斗争。

这就有了哲学的党性。

（四）历史上各时期的阶级，都不只两个，然而都可以分成两类：前进的和落后的。

进步的阶级常共同结合成进步的营垒，落后的阶级常结合成反动的营垒。

（五）历史上哲学的派别虽多，却也只有两大类：或是唯心论，或是唯物论。

唯物论和唯心论形成了哲学史上两大营垒。

两个哲学的营垒反映着前进和落后的阶级的对垒。进步的哲学联合在进步的营垒中，成为进步的党派，落退的哲学联合在落后的营垒中，成为落后的党派。

三、辩证法唯物论的阶级性和党性

（一）辩证法唯物论是无产阶级的哲学。

辩证法唯物论坦白地宣布自己的阶级性，毫不掩饰。

（二）辩证法唯物论的党性的表现是：

明白地积极地把阶级党派的政治任务作为本身理论论争和研究的任务。

坚决地保持和发展彻底的唯物论（即辩证唯物论）立场，反对不正确的（机械的、唯心的）看事物的方法，这是和政治上反对左倾急性病与右倾机会主义有联系的。

（三）在中国，无产阶级是属于坚决抗日的党派的，无产阶级的哲学，也是抗日的党性的哲学。

抗日的战争是进步的革命战争，抗日的党派是进步的党派。凡站在抗日民族统一战线营垒里的阶级党派，都是进步的。

凡代表抗日党派的哲学思想，即使不是辩证法唯物论，也是

有进步性的。

无产阶级与一切抗日党派联合。

无产阶级的哲学，辩证法唯物论，也与一切抗日党派中的哲学联台。

联合的目的是，共同努力完成抗战建国的任务，用哲学的力量来帮助完成这任务。

（四）辩证法唯物论与其他各派哲学的关系。

打击一切在抗日营垒以外的党派的哲学基础。

对抗日党派内的各派哲学，要揭示和发展其中的一切积极的东西，即在解决抗战建国问题上成为正确方法基础的东西。

向各派哲学学习，特别是要向中国过去的民族旧哲学中好的传统学习，使自己的理论丰富和发展起来。

因为辩证法唯物论要成为人类思想发展最高的成果，就必须接受过去的遗产及优秀派别中的一切好的东西。

四、辩证法唯物论的发生和发展

（一）首先，辩证法唯物论是马克思主义的一个不可分的构成部分，是和马克思主义同时诞生的。

（二）马克思主义和辩证法唯物论，是无产阶级的革命理论及其哲学基础，所以它的产生的社会基础是：

资本主义已经发展成熟，它的矛盾已经明显暴露的时代。

也就是无产阶级已从“自在”的阶级发展成“自为”的阶级，并且已经走上了世界的政治舞台的时代。

（三）从思想的来源上来说，马克思主义是人类思想历史的最高成果的继承：

德国的古典哲学；

法国的社会主义；

英国的古典经济学。

马克思把这三种伟大的思想加以批判改造，建立了自己的学说。

马克思批判和改造了黑格尔的唯心论的辩证法，采用和发展了它的“合理的核心，抛弃了它的唯心论的外壳”，而建立唯物论的辩证法。

（四）总之，马克思主义及其哲学的产生和发展的条件是这样的：

以无产阶级每一时期的革命实践为基础，综合这实践的经验。

综合过去及目前一切思想的优良成果（包括自然科学在内），加以批判改造。与一切不正确的落后的思想斗争。

（五）因此，当无产阶级的新的实践任务被提起，新的进步的和落后的思想的对立产生出来，新的自然科学的发现增加起来的时候，在这样的时代，马克思主义及其哲学就会在这些新的条件下获得新的发展，增加了新的更丰富的内容。

马克思主义的列宁阶段，就是在这样的情形之下发展了马克思主义的。列宁阶段的新条件是：

帝国主义和无产阶级革命时代（马克思是在革命的准备时代）；自然科学的新发见，动摇了旧的自然科学的根本理论；

各种改良主义左右倾机会主义思想的存在。

（六）列宁综合了无产阶级革命的经验（以 1905 年及 1917 年为主），自然科学的新成果，并与当时机会主义的哲学（主要的表现了唯心论）作斗争，这样发展了马克思主义的哲学，辩证法唯物论。

列宁特别发展了的东西，主要的是：

发展了反映论的认识论，从认识论上来巩固了唯物论；

发展了辩证法认识论的同一性的学说，把辩证法的方法论的意义具体化起来。

（七）在中国研究马克思主义及其哲学，也是首先要以中国无产阶级的实践任务为基础。

反对那种认为中国情形不适于马克思主义的国情论。

反对那种不顾具体国情，把马克思主义作死的公式运用的错误。

（八）马克思主义及其哲学在中国有它的基础：

无产阶级的存在。

（九）中国古来伟大思想中的辩证法唯物论要素的存在；

中国的马克思主义及其哲学的发展，受外来影响很大，但决不全靠输入的。

（十）马克思主义及其哲学是国际主义的东西，但在中国又具体表现为民族主义的东西。

因为中国无产阶级的实践任务是民族民主革命的任务，无产阶级及其党派是忠实坚决地为抗战建国的胜利而斗争。

因为中国民族的优秀思想传统中也有国际主义的萌芽和要素。

（十一）在中国研究辩证法唯物论的哲学，是要站在民族的基础上的：要综合抗日民族统一战线的实践经验，作为发展辩证法唯物论的基础；

同时用辩证法唯物论去研究、解决现实的实践问题，只知道把外国的现成的成果拿来运用，是不够的；

要联合、学习和发扬中国民族哲学传统中优秀的一切成分；

要反对危害民族的一切思想方法。

讨论问题：

1. 研究哲学的目的是什么？

2. 哲学的党性和阶级性的关系？

3. 辩证法唯物论的阶级性和民族性有冲突吗？

4. 中国的马克思主义是否也产生在中国无产阶级发展到“自为”的阶级以后？为什么？

参考书：

1. 《辩证法唯物论教程》（绪论）；

2. 《辩证法唯物论与史的唯物论》（第一章及第三章，第一节）；

3. 《新哲学大纲》（第六章，第一节）。

第二部分 唯物论与唯心论

一、哲学的根本问题、唯物论与唯心论的区别

（一）从来哲学只有唯物论和唯心论两种派别，怎样区别这两种派别？其区别就在于对哲学的根本问题有着不同的了解。

哲学的根本问题是精神与物质（或意识与存在、主观和客观、名与实等）中间的关系的问题。

对于这问题的解决如何，决定哲学是唯心论或唯物论。

（二）把物质（存在、客观、事实、实等）看做世界上最根本的存在，精神（意识、主观、思想、名等）看做派生的东西，这就是唯物论；如说：存在决定意识，客观决定主观，物质决定精

神，实决定名等。

把精神等看做第一义的东西，而主张物质从精神派生为精神所决定的，就是唯心论。

（三）有没有第三种哲学存在呢？

二元论似乎是第三种，然而只是似是而非的。

二元论只是动摇在唯物论和唯心论中间的折衷派别，而在事实上是常常要比较偏向一方面的。

二元论对于哲学根本问题的解决是：精神和物质是平行并存的同样根本的东西，两者同是世界的本元。

但是，一论到物质和精神的互相关系时，二元论总不能完全没有偏重，如精神作用大于物质或物质力量大于精神之类，这样的偏重，就决定了它向唯心论或者唯物论的偏向。

（四）在这根本问题之外，是否可以另找一些标准来区别唯物论和唯心论呢？不可以的。

例如在苏联，机械论者以对于因果规律的承认与否，来判别一种哲学是否唯物论，就是错误的。

因为唯物论固然承认因果规律的客观存在，但承认因果规律的不一定就是唯物论。

唯心论也承认因果规律，但把它看做思想上的关系，而不是物质法则，宗教迷信里也承认一种因果规律，叫做因果报应。

（五）唯物论又有机械唯物论（或形而上学的唯物论）和辩证法唯物论两大派别，以后将有详细研究，现在先说两者对于哲学根本问题的解答。

机械唯物论是简单地只看见物质对于精神的决定作用，把精神看做纯被动的、没有丝毫能动作用的东西，或简单地否定精神的存在，对一切只用机械的物理学来说明。

辩证法唯物论承认物质决定精神，但精神有相对的能动作用，并对于物质能发生反作用，而且在一定的情形下还要看重这种反作用（如在革命行动中），辩证法唯物论是比机械唯物论更高级的。

（六）唯心论也可以分为两大派别：主观唯心论和客观唯心论。

主观唯心论对于哲学根本问题的解答是：世界的一切事物都存在于人的主观意识里，人的主观感觉或思想就是一切，没有客观存在的世界万物。

客观唯心论的解答是：世界是客观存在的，但它的本质不是物质，而是精神，世界的一切都是这伟大精神的表现。

二、唯物论和唯心论的产生基础

（一）唯物论在哲学史上一般地都是进步的哲学。

它的进步性是在于使我们知道尊重客观事实真理。

也就是要我们如实地来看世界的事物。

（二）唯物论发生在进步的基础上。

甲、进步的、为改变世界而斗争着的阶级的存在，是唯物论产生的一般的阶级基础，因为这样的阶级都要事实的真理。

乙、自然科学发展的一切新的贡献，成为唯物论的理论的基础。因为新发现的本身是事实的真理，同时新的自然科学又常是进步的阶级的武器。

（三）唯物论的进步性也是有例外的：

机械唯物论在近代辩证法唯物论出现以前是进步的，在后者出现以后，却成了反动的逆流。

因为机械唯物论所代表的阶级，这时已不是进步的了。

（四）唯心论一般地是剥削阶级的哲学，所以不是进步的。

它的反动性表现于用主观空想的迷梦掩蔽了客观事实的真理。可以分为三点来讲：

甲、唯心论巧妙地使宗教迷信合理化，精神支配物质的思想，即是神支配世界的信仰在哲学形式上的伪装。

乙、唯心论常把夸大的理想，蒙蔽着人的如实观察事实的眼睛，这样把压迫现状合理化，使人安于被压迫的状态。

丙、唯心论常是利用人类知识不足的地方，用空想来填补它，在科学的有缺点的地方寄生地存在着。

（五）唯心论的退步性也有例外。

在力量尚未成长的进步阶级中，常有用唯心论表现其变革世界的要求的，例如德国古典哲学的唯心论。

但也正因为是唯心论，所以也就反映了这一阶级的软弱性和空想性。唯心论看重主观的努力，因此也看重实践（不是以客观物质法则为依据的实践，而是为“理想”而努力）。这一点，在一定条件下也会表现出比机械唯物论进步的作用，例如在中国目前的抗战中。

（六）唯心论产生的认识论的根源：

甲、阶级社会里精神劳动和肉体劳动的分化。

支配阶级一般都是精神劳动者，因此他们看重精神劳动，看重精神作用，看重主观的努力，忘记了客观的基础，自然倾向于唯心论。

乙、认识主观的某些要素的夸大和硬化，是形成唯心论的重要条件。人对事物的认识是多方面的，并且用种种的思想要素来反映这各方面：如概念、法则、公式、素象、知觉、感觉等。

这些要素的综合的认识，使我们对于事物能作周到的面面观。使我们能把握具体的事物真理。

把这些要素的任何一方面夸大，使它从其他要素以及客观事物孤立起来，就有唯心论产生。

对唯心论的批评，必须要揭露这认识上的错误根源。

（七）辩证法唯物论与其他各派哲学的关系。

甲、近代辩证法唯物论比旧的机械唯物论，是产生在更高的基础上的，即：最进步的阶级基础和更高的自然科学基础。

乙、辩证法唯物论批判地继承过去一切哲学（不论唯物论的和唯心论的）发展的成果。

从来的哲学史，是唯物论和唯心论两大营垒的战斗史，同时也是在这战斗中发展向辩证法唯物论的历史。

不论机械唯物论和唯心论，都发展着辩证唯物论的某一要素，不过是夸大地不正确地片面发展了。

机械唯物论发展着唯物论的基本原则，然而片面地忘记了精神主观的能动作用。

唯心论夸大了主观的能动作用，忘记了物质的最后决定的作用。

丙、因此，要深刻地了解辩证法唯物论，需要研究过去的哲学发展。

过去哲学的发展，可以分为以下几个主要派别来研究：

自然发生的辩证法唯物论，机械唯物论，主观唯心论，二元论，客观唯心论。

三、自然发生的辩证法唯物论

（一）自然发生的辩证法唯物论是人类哲学史上最初的派别，如希腊的初期哲学，中国的老子、墨子等。

（二）自然发生的辩证法唯物论包含着辩证法唯物论的主要

原则。

甲、唯物论的原则：把客观世界看做自然的本源的存在，不用任何精神、灵魂、或其他类似精神作用的原理来了解世界，如希腊哲学初期认为世界的根本原理是水、火、或气之类，老子认为世界上最根本的东西就是自然。

乙、辩证法的原则：认识事物的联系和变化（希腊赫拉克里特认为"万物皆流转"，中国老子说"自然"是"周行而不殆"，"动而愈出"），并且，从事物的对立统一中来了解变化的原理（赫拉克里特："斗争是万物之父"；老子："反者道之助"，"有无相生、难易相成"等）。

（三）为什么哲学史上最初大体上都有自然发生的辩证唯物论产生？

甲、从社会基础上说来，人类最初的哲学的出现是人类社会生活一大进步的表现，是从原始的宗教迷信生活的解放，是科学和生产力发展的结果。因此一般都发生这进步的世界观。

乙、从人类认识发展的规律来说，最初的哲学是人类根据科学的概括来了解世界的开始，在这样的认识阶段上，对于世界只能把握到朴素的辩证唯物论的了解。

因为如恩格斯指出的，认识的发展规律有三个阶段：

初步阶段是直接看到整个的对象，而不能从对象的各部分来精密研究，其次才能分析各部分和分离的精密的研究。

最后才能根据分析研究的结果，更进一步把握整个对象的总体。

人类最初的哲学，是对于世界认识的第一阶段，因此只能朦胧地看见世界的总体，看见变化和联系中的整个世界，而不是从世界的各部分来研究，因此就成为朴素的变化的唯物论世界观。

（四）为什么叫做自然发生的辩证法唯物论？

甲、因为当时的哲学家不是有意识地建立这辩证法唯物论的思想，不是明白地意识到自己的哲学和唯心论及形而上学的对立。

乙、因为这种辩证法唯物论没有充分发展的自然科学做基础，对于世界的各部分的认识并不清楚，因此只是对于整个世界大体上的很朦胧的辩证法唯物论的认识。

（五）自然发生的唯物论是进步的，基本原则上与近代辩证法唯物论一致的，然而它是有缺点的。

缺点就在于对世界的各部分的精密认识不够，所以在这些方面就常常有幼稚的、在现在看起来令人觉得荒唐的构想。

因此，哲学的发展不能不从自然发生的唯物论过渡到另一阶段，形而上学的阶段。

形而上学的阶段就是对世界各部分的问题作分别的精密研究的阶段，是向着第一阶段的不足的地方的发展，然而因此却产生了机械唯物论和唯心论。

（六）中国自己的哲学中有着丰富的自然发生的辩证法唯物论的遗产，这表明中国自己也有着辩证法唯物论的传统。

也即是马克思主义的哲学在中国本身就有着思想的根源。

我们自然不能仅仅满足于旧的传统，因为这是自然发生的，不精密的，这优良的传统还待我们发展。

四、机械唯物论

（一）机械唯物论是什么？机械唯物论也就是形而上学的唯物论，也就是建立在形而上学的方法上的唯物论：

对于世界的认识，是唯物论的，承认物质是本源的存在，承

认物质决定精神的根本原则，承认思想是物质的反映，认识是起源于对外物的感觉。

但对于物质的看法，却是形而上学的。所谓形而上学的方法，是：

从不变的方面来看事物，从孤立的状态下来看事物。

（二）因为从形而上学的方法上来看事物，所以机械唯物论就有这样的一些特点：

甲、把物质看做不会自动变化的东西，在变动的物质世界里，总想找出一些不变的要素做它的最后基础，也就是想把复杂万状的事物简单化，单纯化。

希腊的机械唯物论者德谟克里特认为物质不变的基础是性质一样而只在形状大小上有差异的原子。

十七八世纪的唯物论认为物质只有广袤、质量、不可入性等几种性质。

中国民间把五行作为一切物质的最后元素。

总之，世界上没有新的东西，没有事物的质的变化发展，只有旧的单纯固定的性质的反复。推广起来说，凡是把复杂的事物简单化，抹煞一切复杂的性质而用简单的片面的性质来概括一切的，就是机械论。

不研究每一社会形态的特质，而只想给一切社会找一个共通适用的简单的说明的，就是社会学上的机械论。如布哈林、蒲格达诺夫的均衡论。

所谓机械地应用经验，就是把事物看得太简单化，不注意眼前事物的特质而只简单地把过去经验套在现在的事物上。

乙、把物质看做互相孤立的东西，一物和他物没有内部的联系，只有外在的并存。

观察事物的时候，只就事物本身来片面的看它，不把过去将来以及周围的一切和它联系起来看，例如唯武器论只看见武器。

所谓“狭隘经验主义”和片面看事情的方法，在这种意味上就是机械论的。

前面说的机械地应用经验，也不外是把片面的经验夸大了的结果。又观察事物的关系的时候，只看见外部的并存关系，因此把一切关系都简单地解释做机械的关系，一切变化都用机械运动，即外力的互相推移来解释。

凡是专用外力或外来的影响来说明一事物的变化，都是机械的观点，例如说中国的马克思主义完全是外来的，即是一例。

夸大了外力，就叫做机械的决定论，一切物质没有自己的能动性，它的变化发展全然决定于外力。例如说：

中国抗日全靠外援，自己的力量绝对靠不住（汪精卫的主张）。人的生活完全决定于客观环境，自己的努力毫无作用——这叫做客观主义，是右倾机会主义的理论基础。

（三）机械唯物论的进步性和进步的局限性。

甲、机械唯物论的进步性，是表现在它的唯物论的理论上，反对迷信、愚妄，反对宗教，要认识客观的真理。

每一个时代的大的机械唯物论者，都代表着进步的社会阶层，运用着当时自然科学的成果为上述的任务而斗争。

如希腊的德谟克里特、18世纪的法国唯物论、中国的吴稚晖也是属于机械唯物论者的（孙中山先生的思想，特别在民生史观方面，基本上也是属于这一类的）。

乙、机械唯物论的进步的局限性表现在形而上学上。

形而上学使它成为不彻底的唯物论，使它有着向唯心论转化的要素。

首先是物质不能自动，而须依靠外力变化的观点，使人不能不从物质以外去找变化的原动力。如说世界变化的力量是来源于神的“最初冲击”。吴稚晖说世界上除了“质”，还有“力”。

物质以外的要素，自然是精神的要素了，所以最后仍然是走向精神决定物质的原理，投降了唯心论。

机械唯物论在改变社会的问题上只有两个方向可走：或者成为纯客观主义；或者成为唯心论，认为人的意志、精神、理性等可以随意改变社会。如法国唯物论。

（四）机械唯物论的进步的局限性，是有客观基础的。

因为机械唯物论是近代辩证法唯物论以前的最进步的哲学，它代表着无产阶级以前的革命阶级，依据着辩证法唯物论以前的科学发展水准。

它所代表的阶级的革命性是有限制的，如德谟克里特所代表的是奴隶工商业者，18世纪法国唯物论代表资产阶级，他们自身都是支配阶级，这是它的社会基础上的限制。

在近代辩证法唯物论产生以前，自然科学的水准还较低，只有力学物理学最发达，机械唯物论是建立在力学的水准上缺少其他高级的科学基础，这是它的科学基础上的限制。

（五）因此在辩证法唯物论出现以后，在更发展了的社会关系和更高的科学发现成就了以后，机械唯物论就失去了进步性了，在这样的情形下企图恢复机械唯物论或者把辩证唯物论修改成机械唯物论，如俄国的布哈林就有开倒车的企图。

（六）但这并不是说，机械唯物论在近代是不论在任何条件之下都不是进步的了，例如中国的机械唯物论，曾有着进步的作用，就是在目前也还有它的很大的进步性。因为它的社会基础还是进步的，特别是在抗战中。

但这进步性是表现在它的唯物论、反愚蒙、反迷信的方面，孙中山先生的思想中，这一方面很丰富。

至于那形而上学的方面，是妨害进步的，特别是从不变的观点和片面的观点来看抗战的诸问题的时候。

（七）也不是说，凡机械唯物论都以力学为基础。力学的物质观点，固然是机械唯物论的基本特点（表现在把物质看成固定不变的物体），但这并不妨害它吸收新的自然科学发现。如生物学和进化论的思想，在19世纪后的机械唯物论者中很普遍，英国的斯宾塞，德国的海克尔。

孙中山先生也采取了进化论的思想，和一般生物学的成果，并且用来联系社会问题，作为民生主义的基础。

五、主观唯心论

（一）主观唯心论在一般唯心论的原则之上，把精神看做本源的存在，而这精神，不是在客观世界里存在着的世界精神，只是人的主观。

主观就是一切，根本没有客观世界的存在，一切都只是在人的主观里，都只是主观活动的幻影。

（二）主观唯心论都是以感觉论做基础的。这就是说，世界上一切事物都看成是主观的感觉的结合，都是感觉的幻象。

（三）主观唯心论常是由机械唯物论退化成的：

机械唯物论首先承认认识是起源于外物给人的感觉，然同时又因为形而上学的孤立的看法，结局常把物质和感觉看成两个东西。

即是说，认为感觉是主观的，每一个机械唯物论者总或多或少地有这倾向。

于是，一切的认识都来自感觉，而感觉却并不是客观事物的

反映，就只是独立的感觉。

这样，主观唯心论是把人类认识中的感觉要素夸大了的结果。

（四）主观唯心论是反动的哲学，它常常作为机械唯物论以后的反动潮流而出现。

它的反动性表现为主观主义，主观盲动主义。

也就是怀疑客观世界，否认客观真理，对于客观真实不负责任，只对自己的主观负责任。

把主观唯心论的理论彻底推到极端，就成为唯我论或独在论，即世界上只我一人独在，其他一切都只是我的感觉。独在论是荒谬的，所以一般主观唯心论都不敢于做到这样彻底的结论。

（五）西洋的主观唯心论的最显著的代表，是英国的贝克莱和休谟，他们的哲学是英国资产阶级在革命后转向反动方向的意识的反映。

贝克莱的有名的命题是：“存在即被知觉”，没有物质存在，凡存在都是在知觉里的存在，没有人的知觉即没有一切。

但他没有彻底主张唯我论，他假定我们的知觉消灭以后，还有神的知觉存在，这样来逃避独在论的难关。

他的哲学的反动性就在于维护宗教迷信，并且为了这目的，有意识地攻击唯物论。

（六）休谟的主观唯心论在基本原理上和贝克莱是一致的，但在理论上比较彻底些。

他不但否认物质的客观存在，而且也否认神的客观存在，因为神也只能是感觉的幻想。

但也不确定为唯我论，对于世界的存在与否，只抱着怀疑的态度，所以又叫做怀疑论。

否认神的存在是可以接近唯物论的，但同时又以怀疑的态度

拒绝唯物论，所以恩格斯又把它称做羞羞答答的唯物论。

否认物质，也否认关于物质的科学法则的客观性，特别怀疑因果法则的必然性，在这一点上表现出它的反动性。

（七）帝国主义时代的主观唯心论：马赫主义或经验批判论。

甲、马赫主义产生的背景：

帝国主义的经济危机，资本主义制度的动摇和反动化；

自然科学的新发现，使旧原理破坏，对新原理又无力把握。

乙、马赫主义的内容：

否认物质的客观存在：利用科学的新发现叫出“物质消灭了”的口号。认为世界只是经验要素的总体。否认科学法则的客观性，认为科学只是经验（经验要素是从感觉要素构成的）的记录。

科学的记录比一般知识的记录，并没有根本不同，只是更有组织、有系统、可以节省人的思维力量，这叫做“思维经济原理”。

（八）马赫主义在俄国马克思主义者中间的影响，主要表现在蒲格达诺夫的经验一元论里。

甲、经验一元论的要素点：

把经验要素分做心的经验和物的经验，而认为心的经验是本源的东西。

把真理看做“社会地组织了的经验”，而不看做事物的客观真理。

不把马克思主义看做科学的真理，而只把它当做一种“社会地组织了的经验”，当做一种信仰来看待，提倡创神主义，把马克思主义和宗教同等看待。

列宁给与批评后，蒲格达诺夫把它的学说改名为“组织形态学”，认识是把真理当做经验的组织，同时更加上了机械论的原理，

把辩证法的对立的统一曲解为“互相反拨的力的冲突”，这样建立了他的组织经验的原理。

乙、马赫主义为什么影响了马克思主义者：

由于马克思主义阵营里资产阶级影响的侵入；

由于1905年革命的失败，马克思主义者中小资产阶级的知识分子的动摇惶惑，因此——

不能消化革命失败的经验教训；

对马克思主义的真理的力量失去了坚定的信仰。

（九）主观唯心论在中国也有传统，虽然没有有系统的表现。“人生若梦”的思想自来就是中国富裕阶级放荡生活的消极自遣的哲学。

马赫主义在五四文化运动中也有着影响，例如科学与玄学论战时，丁文江虽然为科学辩护，而他在理论的依据就是英国的马赫主义者皮耳生的思想，因此他没有能真正有力地拥护了科学的立场。胡适的尝试主义，也是从美国的主观唯心论实用主义发源的，但在方法论上混合了形而上学唯物论的“狭隘经验主义”（一切要“拿证据来”），“归纳万能主义”（主张“少谈主义”，轻视理论的指导作用）。

胡适的思想是二重的，有进步性，也有退步性。这反映了中国资产阶级文化运动（五四文化运动）的二重性。

主观盲动主义，对事实不负责任的任性胡为，对科学真理的不信任，这主观主义的表现，在中国过去现在都常常可以看见，是要坚决反对的。

六、二　元　论

（一）主张精神与物质是各自独立并存同是世界上的本源的

东西。

或者，论到物质与精神的关系时，只看见平等的相互关系，而不分出孰是主要和次要，孰是本源的和派生的，就是二元论。

二元论是折衷主义，凡是在两个对立的事物中间，要看出孰轻孰重的时候，却平等看待的，就是二元论的看法。

（二）二元论是妥协调和的哲学，改良主义的哲学，因此它的产生的社会根源是：

革命阶级力量强大，反动阶级不能不以部分的让步来加以缓和，这样的情形下，反动阶级里就产生二元论的思想。

革命阶级力量中的动摇者受了反动阶级压力的影响，也会产生二元论的思想。

二重性的革命阶级（有成为保守阶级可能的）的唯物论思想，总包含着唯心论要素。

（三）因此，二元论的思想并不是绝对公平的，它常常是或者偏向唯心论或者偏向唯物论。

因为折衷主义是在改良的形式上来维护一个阶级的利益的哲学。因此，不彻底的唯物论在某些方面会走向唯心论的方向去。

因为二重性的阶级在一定的条件下常常会走上妥协的立场。

（四）二元论的最大代表，是德国康德的哲学，它是代表18世纪德国资产阶级的意识，那时这阶级非常幼弱，对旧封建社会势力是抱着妥协态度的。

康德哲学的内容是：

甲、承认物质的客观存在，并且认为物质是感觉的来源。这是康德的唯物论的方面。

乙、感觉虽来源于物质，却不是物质本身，而是纯主观的东西。

我们只能认识自己的主观的感觉，不能认识“物自体”，这叫做“物自体不可知论”——走向唯心论的第一步。

感觉是混乱的现象，不算知识，要成为知识，必须靠“先验”的理性能力（人类先天具备的、不必靠经验才能获得的能力）的活动。

这样，感觉、理性，都成为物质以外的独立的东西了，这就是唯心论。

丙、康德的二元论是偏向唯心论的。只是空洞地承认物质的存在，人所认识的都不是物质本身的客观真理，而是主观的感觉和感觉的秩序。人所认识的是超于经验之上的理性的秩序。

（五）新康德主义发展了康德哲学的唯心论。

新康德主义是19世纪60年代以后欧洲资产阶级愈愈走上保守反动的道路上去时产生的哲学。

新康德主义把康德的“物自体”也否认了，完全成了主观唯心论的哲学，主张人的理性能力和思维就是一切。

（六）新康德主义在马克思主义修正派中的影响。

修正派伯恩斯坦明白提出用新康德作马克思主义的基础。把马克思主义看做纯理性活动的产物，而不是反映物质事实的真理。

因此，马克思主义是超经验的、超于阶级利益的东西，这样阉割了马克思主义的斗争性，革命性。

考茨基把哲学看做“私事”，没有反对康德主义的影响。

俄国少数派领袖普列汉诺夫的思想里有康德主义的要素，即他的象形文字说（主张认识不是客观的反映而是与客观物质不同的“象形文字”）。

（七）二元论在中国也有传统，中国的中庸思想常常就被人曲

解为折中主义，或妥协调和主义，张君劢在他代表国社党给蒋委员长的信中说到中国的民族性是中庸主义时，也就有这样的意味。

想在唯物论和唯心论中间找一条另外的路的企图，在目前的中国可以看见不少例子，然而都是不能不成为二元论性质的东西。

只看见调和的方面，而忘却了斗争的方面，在今日对敌人抗战的中间是有危险性的思想，是在坚决抗战前面的动摇。

（八）新康德主义在中国也有个别的影响，如张东荪的思想就是明显的例子。

七、客观唯心论和黑格尔的思想

（一）客观唯心论是人类思想主观的能动性的夸大，把它扩张到客观世界的一切事物里去。

承认客观事物的存在，却以为一切客观事物都是某种精神活动的产物，而不是物质的自然运动。

客观唯心论多少总有着目的论的内容：一切事物都是伟大精神的有目的的活动，或一定的公式规定下的运动，世界的发展就为着完成这目的。

把精神的原理作为世界发展的基础，以为抽象的原则、公式高于具体事物，因此就有公式主义。

（二）客观唯心论在社会变革的问题上的表现，就是英雄造时势的思想，社会的变化是英雄的目的和意志的实现，而不是依着一定的物质法则的社会的运动。

要动员群众作社会变革的运动，也只要完全依据精神上的鼓动，而不必从物质上作丝毫的改善——这见解也是客观唯心论。中

国过去的教育救国的主张也是这一种唯心论。

（三）客观唯心论的反动性：

甲、与宗教上的宿命论观点联系：一切都是神或伟大的精神的目的意识作用，被压迫者的反抗是无用的。

乙、英雄决定一切，故人人的生存只能绝对依赖和服从于大人物。

丙、物质痛苦要绝对忍受，绝对只要精神的快乐。

公式主义的社会发展观，使人忘记研究活的现实。

丁、客观唯心论也有时代表进步的阶级，然而只代表幼弱无力的阶级：不能从物质上要求解放，而只要思想上解放，如德国的黑格尔哲学。

（四）黑格尔的哲学是客观唯心论的最大代表，其内容要点是：

世界的发展是绝对精神的发展，物质只是这精神发展到一定阶段的表现（或精神的自己外化）。

精神的发展是以辩证法的论理为规律的，也可以说，世界就是辩证法的论理运动。

这运动经过否定之否定的阶段而达到最后的完成：1. 原始的绝对精神；2. 外化为自然（物质）；3. 绝对精神在人类头脑里复归。

人类的认识史（科学哲学的发展史），是绝对精神复归的历史。

黑格尔自己的哲学是绝对精神的完全复归。

（五）黑格尔的哲学的两重性，进步的方面和保守的方面：

甲、黑格尔哲学的进步的方面，并不在于唯心论，而在于他的辩证法。

辩证法主张一切都是运动的过程，任何事物没有永久保守的

根据。

一切都变，所以旧事物的死公式不能完全应用于新事物。

乙、黑格尔的保守的方面就在于他的唯心论的体系。

唯心论的目的论的发展观，使辩证法的发展观不能彻底：黑格尔以为自己的哲学是精神发展的最高的完成，是发展的完全终止。

唯心论的公式主义的性质使黑格尔常常忽视了活的事物的研究，而把力量专注于绝对体系的构造。

丙、总之，黑格尔的辩证法和他的唯心论是矛盾的。

黑格尔是彻底的唯心论者，然而因此就不是彻底的辩证法论者，虽然在他以前，也没有比他更彻底、更伟大的辩证论者。

彻底的辩证法，只有当它被改造成唯物论的辩证法时才能完成。

丁、黑格尔哲学的两重性，反映着当时德国资产阶级的两重性。

（六）黑格尔主义在俄国马克思主义阵营中的影响，表现在少数派唯心论者中间，即德波林等的哲学中，其要素是：

甲、不把物质理解作客观的存在，而看做“无限的……关系和联系的总体”。

乙、空洞的研究黑格尔，而从唯物论的立场上来加以改造。

丙、理论与实践脱离，不能把哲学研究与无产阶级的实践任务结合起来。

（七）客观唯心论的思想，在目前抗战中也到处有着表现的：

如把敌人的侵略理解作军阀野心的推动，即英雄造时势的思想。

如以为动员民众抗战只要靠宣传就够，即完全靠精神动员的

思想（这并不是要反对精神的动员，如现在的精神总动员，是全国应该响应的大事。不过抗战动员不能单靠这一方面）。

如滥用社会科学的死的公式来看问题、发议论，像一些托派如叶青之流。

讨论问题：

1. 用一些日常生活的例子来说明唯物论和唯心论的分别。
2. 唯心论产生的根源是什么？
3. 自然发生的辩证法唯物论的要点有哪些，试从中国的哲学中找例子来说明。
4. 机械唯物论在方法论上有哪些要点？
5. 举中国所有的例子来说明主观唯心论。
6. 举中国的例子说明二元论。
7. 客观唯心论的要点是哪些？
8. “机械地应用经验”和公式主义有什么分别？

参考书：

1. 《辩证唯物论与史的唯物论》（第二章）；
2. 《大众哲学》（第二章）；
3. 《新哲学大纲》（第一部第一至三章）；
4. 《辩证法唯物论教程》（第一章）；
5. 《哲学》（米定著，张仲实译第二、三两段）。

第三部分　辩证法唯物论

一、辩证法唯物论是什么

（一）辩证法唯物论是无产阶级的革命的哲学，“是马克思主

义列宁主义政党的世界观”。

（二）是哲学科学，最彻底正确地把握了“自然界、人类社会及人类思想发展的总法则”。是一切科学研究结果的普遍化或概括。

（三）它承认物质是世界的本源，而这物质是辩证法地发展着的。

因此，“它研究一切事物的方法，它对这些事物的认识的方法是辩证法的，而它对事物的解释，它对事物的了解，它的理论是唯物论的”。

（四）这一个完备的世界观（同时就是方法论），是过去人类思想发展的最高成果，“是人类认识史的总计、总结和结论”。不是偶然生出来的东西。

二、辩证法唯物论与过去的人类思想（哲学和科学）的关系

（一）过去的哲学也研究自然、社会及思想的总法则，但因为社会条件和自然科学基础的不够，只把握了片面的东西：

甲、自然发生的辩证法唯物论只把握了这法则的一个大概的外部轮廓。

乙、机械唯物论与唯心论是属于形而上学的阶段，它们依据比较进步的科学，把世界分析研究，因此只能把握了或展开了世界总法则的片面的东西。

机械唯物论展开了同时硬化了唯物论的基本原则。

唯心论展开了同时夸张了人类主观能动性的作用。

丙、辩证法唯物论的成立，是在于把前两者加以批判改造发展它的积极的成果。

与辩证法唯物论的成立直接相关的，是黑格尔的辩证法的唯心论和费尔巴哈的唯物论，马克思把它们批判改造，而建立自己的哲学。

丁、马克思和恩格斯从黑格尔取得了辩证法的“合理的核心”，抛弃了它的唯心论的外壳，而且发展了它，这样，建立了唯物论的辩证法。

马克思恩格斯从费尔巴哈采取了唯物论的“基本的核心”，除去了它那形而上学的直观的性质（看不见实践和主观的能动作用），以及不彻底的性质（在社会问题上的唯心论），把它发展成辩证法的唯物论。

戊、这样，辩证法唯物论是把形而上学阶段的片面的东西综合起来，而成为完备彻底的哲学科学。

（二）科学的发展的成果，是辩证法唯物论建立的基础。

甲、辩证法唯物论的产生，是在自然科学已超过了力学的阶段，而开始暴露着自然界的辩证法的时候：

各部门的科学已大体完备，而且各部门的联系也建立了，这是对于自然界诸现象的互相联系的暴露；

自然界的发展变化法则的暴露，特别是进化论，打破了形而上的世界观。

乙、科学是对于世界的各部门的研究，而辩证法唯物论是把各科学的发现加以概括。科学研究部分的法则，辩证法概括成一般法则。

过去的哲学都没有这样精密科学的基础：

自然发生的辩证法唯物论只是对于世界的变化联系的总轮廓作直接的天才的预测——所以又叫做直观的辩证法唯物论。

形而上学阶段的哲学是采取科学的个别部分，用特殊的方法

建立独立的体系，形成了“科学以上”的或科学以外的学问。

辩证法唯物论却不在科学之外另找对象或另建立体系，而只是一切科学的概括和总结。

丙、那么，辩证法唯物论的出现，是表示哲学消灭了吗？不是。

消灭了的只是过去那种“科学之上”或没有充分的科学基础的哲学，但研究世界一般法则的学问，仍然存在，这就是哲学，就是辩证法唯物论。

哲学消灭论者叶青主张辩证法唯物论只是思维科学，这是错误的，因为辩证法唯物论并不仅仅研究思维法则。

三、辩证法唯物论的第一个基本观点是把物质当做本源的存在

（一）世界的自然本质是物质的，世界的统一性就在于一切都是运动着的物质的各种形态。

（二）物质、自然、存在是客观的实在性，是离意识独立而在意识之外存在的。

同时物质又是人类的感觉、意识的来源。

所谓离意识独立，就是不受意识随意支配，而是有着它自己的变化运动的法则。

单只承认世界的客观实在性，而不承认它离意识独立的性质，仍不是唯物论，而只是客观唯心论。

（三）物质的性质是多样的，不能用一种简单的、不变的性质来概括一切物质。各种各样的物质联系成为世界的体系。

机械唯物论一般都用力学的性质来概括物质，是错误的。

自然科学的物质概念要和哲学的物质概念分开。因为自然科

学常把物质构造的一定形态（依据自然科学的最新发现）作为物质的概念的基本内容，而其实这只是物质多样性中的一种性质（如原子、电子等），所以这也是机械论的。

四、辩证法唯物论的第二个基本观点是认为一切物质都是运动的

（一）运动是物质存在的根本形式，它和物质分不开。

没有运动的物质和没有物质的运动同样是不可想像的。

（二）因此，运动都是物质自身的运动，不能从物质自身以外去找原动力，否则就等于承认物质可能没有运动的。

外力对于物质只能给与影响。

（三）不否认物质有静止的现象，但这静止只是相对的，而运动是绝对的，静止只是运动的一种形式。

（四）运动也是有多样性的，运动的多样性是物质的多样性的表现。

各种运动形态能互相转化，互相渗透（即多种运动形态综合为一）。

（五）运动是发展的，向上的，由低级到高级，由简单到复杂。

但同时也不能否认后退运动的存在。

前进与后退的运动，交织成螺旋式的发展。

（六）物质的运动，是时间空间中的运动，时间空间是物质运动的形式。

甲、时间空间是和物质分不开的存在形式，不在时间空间中运动的物质，是不可想像的。

乙、否认时间空间是客观存在的，是唯心论。

以为时间空间可以和物质分开，把空间时间比喻作“空的箱

子”，里面装入无时空性的物质，这是机械论。

丙、时间空间也是有多样性的，现实的具体的时空，因物质运动的多样性而表现为多样的形式。物质的发展变化，使时间空间的形式也发生变化。

丁、人类对于时空的认识是进步的，过去的时空观念和现在将来的时空观念不会相同。

机械论的时空观，是使时空的了解停住在一个比较低级的阶段。

五、辩证法唯物论的第三个基本观点是认为物质（存在）是意识的基础，意识是物质的作用或属性

（一）意识是物质发展到高级阶段所产生的属性，必须有高级物质基础，即脑髓的存在。

（二）意识是什么属性？是对外物的反映。

反映的能力在低级物质里已有萌芽，如化学反映，但不是意识。广义的说，意识就是认识的作用，动物对于自己的环境已能认知，但这不能算独立的意识。

严格地说，所谓有意识的生活，是要能够把自己的认识和客观环境相对地分离开来，如独立的计划，独立的思考，主观的目的等。

这样的意识，只有脱离了动物生活的社会人类才能够具备的。

（三）辩证法唯物论是唯物论的理论，主张意识是高级物质的反映作用，反对唯心论。

因为唯心论夸大了意识（精神、主观等）的相对独立作用，把它看成独立的东西，甚至于看成世界的本源或主宰。

（四）辩证法唯物论是用辩证法的态度来看事物的、它承认意识的相对独立作用以至于对物质的反作用，反对机械唯物论。

因为机械唯物论把问题简单化，把一切看成纯粹机械的、没有生气的过程。

庸俗的唯物论者把意识看做简单的一种物质分泌物如胃液一样，完全否认意识的作用的存在。

一般其他的机械唯物论，只看见物质对精神的决定作用，只看见物质与意识的一致，而看不见它们对立、矛盾。辩证法唯物论要我们了解意识的反作用，不过，重要的是承认物质的最后决定的作用，最后“不是意识决定存在，而是存在决定意识”。

讨论问题：

1. 马克思、恩格斯怎样从黑格尔、费尔巴哈走向辩证法唯物论？

2. 辩证法唯物论为什么能成为最完备、最彻底的世界发展的学说？

3. 辩证法唯物论的物质观和机械唯物论有什么不同？

4. 社会现象的运动里有多样性吗？

5. 举例说明意识的相对独立作用和物质的最后决定作用。

参考书：

1. 《辩证法唯物论与史的唯物论》（第二章，第六、七节；第三章，第一、二、三节）；

2. 《新哲学大纲》（第四章；第六章第二至四节）；

3. 《社会学大纲》（第二章，第一节，第二至三段）；

4. 《现代哲学读本》（《新青年百科丛书》第一章，第一至三节）；

5. 《大众哲学》（第二章，第六至七节）。

第四部分 辩证法唯物论的认识论

一、辩证法唯物论的认识论是反映论

（一）一切唯物论的认识论都是反映论。承认认识是外物的反映，是唯物论的基本原则（存在决定意识）必然达到的结论。

认识决不是先天的主观的独立活动，思想不是主观的产物，如唯心论所主张的一样。

辩证法唯物论是唯物论之一，因此也主张反映论的认识论。

（二）反映论必然承认物质的可知性。

认识既是客观物质的反映，所以客观物质是可以知道的。

反对康德主义的不可知论，人的认识能力是可以自信的。

认识里不是没有主观的东西，但真理的认识都是主观和客观的一致。

（三）辩证唯物论的反映论和形而上学唯物论是不同的。

辩证法唯物论是从辩证法的观点来理解唯物论的认识论的：

甲、意识有相对的独立性，并不就是绝对完全的客观反映，

因此，主观认识和客观物质不断地有着矛盾，

认识是主观和客观的不断的矛盾和不断的统一的过程。

乙、因此，认识是发展的，真理是不断地进步的。

形而上学唯物论以为真理的认识就是绝对安全的客观反映，以为真理可以一次把握尽净。

辩证法唯物论认为客观的绝对真理不是一次可以把握尽净，真理的认识是不断地更深刻和更完全地反映现实的过程。

因为客观物质是多样性的，有着无限的多方面的内容，有限的认识能力不能一次汲尽。

二、从感性认识到理性认识的过程

认识的进步是从事物的比较表面的现象,深入到事物的本质内部的过程,从比较不完全的片面认识到更完全的全面认识的过程。

从认识的形式来说，是从感性的认识到理性的认识。

（一）感性的认识所把握的是表面的、直接的、个别的具体事物，不能把握事物的普遍的联系、一般的原则、运动的法则等更深刻更广泛的东西。

感觉是直接接触客观事物而得到的生动活泼的认识（所以又叫做直观的认识），然而又是最不完全的认识。

（二）理性的认识是对于事物的关联和法则的认识。

理性的认识的形式是概念、判断、推理等。

理性认识所把握的东西，不是感觉所能直接把握到的，然而却是事物的更深刻的本质。

经验论不了解理性认识是向事物更深入的认识。

（三）理性的认识和感性认识的关系：

理性论不了解感觉是思维的基础，把理性和感性隔开。

理性的认识是感性认识的概括。后者是前者的基础。

理性认识是从无数的感性认识中抽出它们中间的共通原则和互相关联。

所以，从感性认识走向理性认识要有两个条件：

甲、实践，从实践中获得深刻正确的感性的认识。

乙、群众的实践的综合，社会人的无数的同一实践的反复，使人认识某种关联作为普遍的公理反映到人的思想里。

感性认识能走向理性认识是因为个别事物中本来包含着一般的东西。

（四）理性的概括是抽象的过程。

概念、法则、原则等都是从许多个别的东西中舍去了它们的偶然的特殊的要素，而分离出一般的方面。

因此，法则、概念等是矛盾的，它把握了更深刻的东西，然而又只是片面的，只反映着事物某一方面，它不能完全地把握具体的事物。

（五）综上所说，认识是依着以下的过程阶段而发展的：

甲、感性的、活生生的、然而只是表面的个别的直观。

乙、理性的抽象和概括，较深刻的，然而只是各个普遍方面的把握。

丙、在理性中再现具体的事物，即把许多普遍的概念法则等加以综合，使它能够全面地反映具体的事物。

现实的事物都是具体的，即都是在无数的关联和法则的交错中存在着，所以，辩证法的认识也必须能把握这关联。

单靠感性的认识，不能认识事物的深刻的关联，狭隘经验主义是不了解理性认识的重要性，一般所谓经验论的认识论也不了解理性认识的作用。

夸大了理性认识的个别法则的意义，就会远离开现实事物的具体认识，公式主义，就是把片面的抽象原则绝对化了的缘故。

要把握具体地各方面有着关联的事物，必须把许多抽象和概括的结果加以综合。

三、真 理 论

综上所说，在辩证法唯物论看来，真理的认识必须有以下几

种内容：

（一）具体性。现实事物是具体的，因此它的反映，即认识，也得要是具体的。

“没有抽象的真理”。（列宁）

具体的真理不是仅仅直接的感性经验的总合，这是形而上学唯物论或狭隘经验论的综合，而不是辩证法的。

辩证法的具体真理要通过理性的无数概括，以这些概括为媒介的综合。

这综合决不是主观的任意构想，而是“摹写”客观事物，否则就成为唯心论的综合（如黑格尔）。

思想里的综合要和客观事物一致。

是不是能绝对一致，即能将事物的一切方面都完全摹写净尽？这是不可能的，因为实际的事物是无限复杂的缘故。

但认识可以摹写最主要的一切方面，并且可以而且应该尽可能地向着完全把握一切方面，以妨思想硬化（公式主义）。

（二）真理的实践性。前面曾说由感性到理性要以实践为条件，其实整个的认识过程都是以实践为基础的，凡真理都必须有实践性，都是实践的真理。

甲、什么是实践？实践是变革世界的人类的活动，是有一定的主体立场的革命活动，不是随波逐流的实务主义。

乙、实践的优位：不论感性认识和理性认识，都是在实践的过程当中产生和发展，在实践中不断地产生新的认识。

认识的正确与否，也是靠实践作为检证的，实践是使主观和客观一致的媒介，思想的综合是否如实地摹写着事实，也要在实践中来找回答。

丙、但并不是说认识对于实践是不重要的东西，认识是实践

的一个必要的要素或契机，没有认识，就无所谓实践。

理论的指导意义在革命的实践中是重大的："没有革命的理论，就没有革命的行动。"

实践和实际主义的不同，也就在于要有中心的理论指导。

丁、但能指导实践的理论，本身也就是在这一实践的立场上产生的，故理论都有阶级性和党性。

真理的实践性和它的党性是同一的。

戊、关于实践和理论的关系的了解上要反对两种偏向：

首先，把理论看做"公平无私"的东西，否认它的党性和实践性的，叫做客观主义，又可以称做直观主义，因为它以为认识是直接观察得到的，不必以实践为媒介。

旧（形而上学）唯物论在认识论上都是直观主义的，即都不知道认识的实践的基础，不知道它是在人类的有主体立场的活动中产生的。

其次，把实践立场庸俗化，使之近于实际主义的，就是实用主义的思想。实用主义否认理论的中心的指导作用，以为凡于实用目的有效的，就是真理。

实用主义好像也是主张着实践的优位，但这是片面地夸张了这优位性，而不知道另一方面还有认识的能动性和反作用。这作用在理性认识里（理论）有最高的表现。

（三）真理的客观性。真理的认识是主观的思想和客观事实的一致，故真理必须是有客观性的，但认识是否有客观性的真理，是在实践中才能检证明白的。如客观主义者所想像的那种绝对客观真理，与任何主体立场没有关系的真理，是不存在的。

党性和真理（客观的）性是一致的。

实用主义把主观的立场夸大，又只看见主观的真理，而不知道

在一定的革命的主体活动中可以发现客观的、有指导力量的真理。

（四）真理的相对性和绝对性。

甲、绝对真理是存在的，客观世界存在就表示绝对真理的存在。

人类能认识绝对真理吗？人类有能力认识绝对真理，为什么？因为人能够认识客观的真理。

人的正确的认识是有客观性的，因此也是有绝对性的。

乙、人类已经完全把握绝对真理么？没有，因为客观世界的事物是无限的，不能一下子把握完尽。

人的认识只能在实践的过程中，不断地认识到客观的绝对真理的更多的方面，并无限地接近完全的绝对真理。

丙、人类的认识始终有着它的历史条件的限制，所以人类的真理认识又是有相对性的。

这样，人类所认识的真理，是相对性和绝对性的统一。或者说：“绝对真理在相对真理中表现”。

丁、真理有相对性，但不是仅仅相对的真理。

如果有相对真理，那就是说，它是可以因地因时的不同而完全被推翻改变，要这样，就无所谓真理的进步，而只有新旧思想的交替了。但真理是有进步的，旧的真理被新的真理吸收、改造、提高，每一次认识的新进步，都是对绝对真理的把握上的一部分贡献。每一种人所发现的真理都是相对真理而同时却是客观的绝对真理的一粒。

人的认识有能力无限地接近完全的绝对真理，这是无条件的、绝对的，虽然同时也始终受到历史条件的相对的限制。

四、辩证法、论理学、认识论的同一性

辩证法唯物论是研究世界（包括社会及人类意识）的总法则

的学问，因此它所研究的法则不但是客观世界的法则，也是人类思想发展的法则，也就是说，辩证法同时是人类的认识和思想（论理）的法则。这就是三者的同一性的根本观点。

（一）旧哲学与辩证法唯物论不同的一个地方，就是常把哲学形而上学地分为几种没有联系的部分，如分为：

甲、认识论，专研究认识的来源及能力界限的问题；

乙、论理学，研究思想的形式和法则；

丙、本体论，研究世界的本性问题。

（二）辩证法唯物论首先把认识看做过程，这过程是物质世界的发展在人的认识主观里反映的过程。

认识论所研究的就是这反映客观世界的认识法则，而不是研究认识的能力界限，因为认识是没有绝对的界限的，所有的只是在一定社会历史条件上的相对界限。

认识论是认识史的概括和总结，它是人类认识从不知到知、从感性认识到理论认识的一般发展法则。

（三）这样的认识论，当然也就和论理学同一的，因为论理学也不外是在思想上论理上来把握世界发展法则的学问。

论理的发展过程，也是认识过程。

（四）论理的发展，就是客观世界发展法则在人类认识领域里的展开。因此论理的法则，也就是世界发展法则在人的头脑里的反映。

辩证法的理论，是从发生、发展及没落的过程上来把握世界上的一切事物的。在这一点上说，辩证法的理论，就是历史的理论。

理论和历史的不同，就在于历史有许多扰乱的偶然性，而理论则是除了这些偶然要素的一般法则的把握。

这样，辩证法是反映世界发展的总法则，同时也是理论的和

认识的法则。这就是三者的同一性。

（五）唯心论辩证法论者黑格尔也是把三者当做同一科学来看待的。但他是唯心论者，不把辩证法看做世界发展法则在人类思想里的反映，却把它看做一个纯粹思想的法则，并且认为世界也只是这思想法则发展的表现。

辩证法是在人类的实践中反映于人类头脑里的世界发展法则，而黑格尔却认为是自己运动的思想法则，因此，他的辩证法是脱离了实践来研究的、悬空的、公式性质的东西，不能成为完备的彻底的把握世界上的一切物质发展的具体规律。

讨论问题：

1. 辩证法唯物论的认识论有些什么特点？

2. 感性认识和理性认识的关系如何？举生活中认识事物的例子说明。

3. 抗战必胜的道理，能算是真理吗，为什么？

4. 说明辩证法、论理学、认识论的同一性。

参考书：

1. 《辩证唯物论与史的唯物论》（第三章，第三至六节）；

2. 《辩证法唯物论教程》（第二章）；

3. 《社会学大纲》。

第五部分　唯物辩证法的基本法则

一、辩证法唯物论的根本观点

辩证法唯物论就是以辩证法为研究方法的唯物论的理论。也可以说，辩证法唯物论的世界观，就是承认世界是物质世界，而

这物质世界是依照辩证法的法则而变化发展的。

（一）以前所讲的是属于唯物论的理论方面，总括起来，有四个主要点：

甲、物质的根源性，精神是物质的反映，这观点应用在方法上，就是要注意“观察的客观性”，要从具体的事实出发，不要从主观的成见出发。

乙、物质是多样的，并且是互相关联的，所以研究任何事物的时候，要注意“这些事物对于其他事物的关系的全总体”。（列宁）

丙、物质是运动的物质，所以在辩证法唯物论的观点上来研究事物的时候，也要注意变化发展，要看重的不是既成的东西，而是新的有发展前途的东西，要注意“这事物（以及现象）的发展，它的固有的运动，它的固有的生命”。（同上）

丁、实践和认识的统一的观点：物质是能被认识的，然而这认识是在实践中获得，而且是随着实践进步的。

（二）单只有了以上的几点，只是把握了辩证法唯物论几个一般的原则，我们还没有进一步了解，物质是怎样互相联系，是怎样运动着。这就需要研究唯物辩证法的许多法则了。

辩证法的基本法则有三个：

甲、质变量量变质的法则；

乙、对立统一的法则；

丙、否定之否定法则。

这是事物运动的根本法则，也是我们认识事物研究事物的根本方法。

二、质变量、量变质的法则

辩证法首先把物质的变化看做质变和量变的交替的变化，即

是说：运动不是直线渐进的，而是包含着转化、突变的过程，这一点是和形而上学的发展观有分别的。

(一) 为什么要从这法则先讲起？因为任何一事物，都是作为一定的质和一定的量的统一物而存在着，我们研究事物的时候，首先要把握着它的质和量的规定。

这就是说，研究的开始就要确定具体的对象，否则就无从研究起。

(二) 什么是质？质就是一事物本身的规定性，是使此事物与其他事物有区别的规定性，列宁说质是“物或现象的诸规定”，又说“与其他事物有区别的质”。

任何事物都是一种具体地有一定的规定的东西。研究的开始就是要把握物的具体的（客观的）规定。不把握具体的规定，一定会犯主观主义，或者对于对象认识不清的错误。

(三) 质和属性。我们凭什么来把握一事物的质的规定呢？凭属性。

甲、属性就是特点，或特性，又叫做“固有性”，一种质里包含着无数的属性。

乙、属性是一事物在对外的关系中反映出来的质，事物有无数的关联，所以也有无数的属性。

属性的认识，就是要把握“这事物与其他事物的关系的全总体”。

丙、属性有主要的和次要的分别，主要的属性是和一事物的质分不开的，质的规定决定于主要的属性。

所谓质变，必然是随伴着主要属性的变化。

次要的属性是可有可无的东西，失去了次要的属性，不影响质的存在。

丁、要把握一事物的质的规定，就要尽可能地把握它的一切属性，至少要把握一切主要的属性。

片面的对一部分属性的把握，会产生错误的认识，政客的诡辩常常把部分的属性夸大，使人发生一种错觉。

这样，质的规定性自然不是一下子可以完全把握到的，必须经过各方面的观察和考察，但因为根据这观察、考察所得的感觉经验，就可以作具体的直接的规定，所以费尔巴哈说："质就是感觉"。

把握了属性，就把握了具体的质，就能够认清所研究的对象与其他种类的对象有什么不同。

（四）量是什么？量也是一种和事物分不开的规定性，没有一定的量的存在，质的存在也是不可以想像的。

量和质的不同，就在于它对于事物是一种外在的规定性，量的多少，并不直接规定质的不同，在一定的范围内也不影响质的安定性。

量是在一事物的各侧面、各属性中都具有着的。

要具体了解对象，不但要了解它的质，而且同时要把握它的量，它的各部分、各侧面的量。

量和质的统一，表现在以下几点：

甲、量和质分不开，没有无量的质，也没有无一定质的量。

乙、量和质的统一中，作为基础的是质，质决定量，不同的质，决定不同的量。

丙、在一定的质中，量的发展是有一定的限制的，说量是外的规定性，也只能在这一定的限度内来说。这也是质和量的统一的表现。

质和量的这种统一，叫做质量，每一事物都是一种质量。

（五）量变质。从质量的统一中，可以看出，质的区别性，或此质与其他的质的差异，只是相对的，有一定的限度的。超出了一定限度，就要转化为其他的质，这要由量变质的过程来说明。

甲、量的发展在一定的质中有一定限制，如果超出这限制，就不能维持质的安定性，就要引起质变。

乙、量变质是中国的中庸观念的基础，也是两条战线斗争的理论基础，要维持一定的质，人的行动必须在适当的量的限度内，不能过或不及。

中庸观念是有一定的真理内容的，它的错误不在于了解量变质的道理，而在于从形而上的观点上把这道理绝对化，使它变成死的不变的道德标准。

两条战线斗争的标准，因实践的发展而不同，但中庸主义则是不管时代的发展，只定下死的永久的质量的标准。

丙、事物的质有各方面的规定，所以量变是各方面的量变，研究量变质的过程，也要从各方面的量变来考察。

质变是各方面量变的互相关系的变化的结果。

丁、量变的中间，同时就有新质的准备，所以结果才达到质变，新质的出现不是无根据的。

戊、要达到质变，必须有量变的准备过程，准备未成熟而要求质变，就是急性病。

己、但准备也是斗争的过程，把准备解释为等待，就是右倾机会主义。

（六）质变量。

甲、旧质转化为新质，在新质的基础上立刻有新的、更迅速的、更高度的量的发展，这就是质变到量变，或质变量。

乙、质变量表示量的发展不是直线渐进的，而是在一定的阶

段上要有突变和飞跃。

（七）渐进与飞跃。量变是渐进的，质变是飞跃的，发展是渐进与飞跃的交替。

甲、发展是渐进与飞跃的统一。

乙、机械论不理解飞跃，把一切发展都理解作渐进，理解作量的增大和减少。

唯心论或左倾盲动主义不了解量变的重要。

丙、飞跃有各种形式，因着事物不同而有差异，飞跃也不是毫无时间性。飞跃完成的时间长短，也因事物而不同。

丁、一过程向另一过程的质变，和一过程内部的质变，其飞跃的形式也不同，前者是过程全体的质变，后者是部分的质变。

三、对立统一法则

质变量、量变质的法则告诉我们事物怎样转变，但并没有能够揭发为什么转变，没有揭发转变的内在的动力，要做到这一点，必须进一步研究对立统一法则，了解事物内部的对立和斗争。

（一）变化的原动力要从什么地方去找？辩证法的答复是要从事物本身内部去找。这是辩证法的发展观和形而上学的发展观不同的地方。因为：

甲、照形而上学的发展观来看，事物是没有质变而只有量的增加和减少，即是说事物没有本身内部的变化而只有外形的变化，这样，就用不着向事物内部找变化的原因。

乙、形而上学的发展观是错误的：第一，否认质的变化，就不能说明事物的多样性的来源，以及诸事物的新旧交替和联系；第二，不从事物内部去找变化的原动力，势必要在物质以外的精神和神灵方面去寻求变化的力量，这就成为唯心论和神秘主义了。

丙、辩证法承认质的变化，也即是事物自己本身的变化，这样的变化并不是单单外力可以促成的，所以必须找寻内部的原动力。

丁、外力的作用自然也决不能否认，甚至可以说外力有时能起很大作用，但变化的基础是在于内部。

（二）事物自己内部的变化原动力，就是它自身的矛盾，辩证法的发展观，首先就是要看到事物的矛盾：

甲、任何事物都是统一体，都是某事物的整体，然而这统一总体中包藏着和它自身相对立的或称为否定的要素。对立统一法则就是要我们不单只看见一事物的正面，而且要看出它的反面的否定要素。因此，列宁说："统一的分裂和它的矛盾的各部分的认识，是辩证法的真髓。"又说："辩证法本来就是研究矛盾的东西"。

乙、辩证法是大无畏的哲学，因为它对于任何强有力的东西都可以正视，都能够揭发出它自身的否定方面，即死亡的方面。

（三）同一性和斗争性的意义：对立的东西互相斗争，但因着同一性而成为统一。

甲、同一性可以从三个意义上来了解：

（一）互相依赖，即一事物的存在不能不依赖它的对立方面的同时存在，否则它自身也要消灭。如资本家与工人，持久战略必依赖许多速决的战斗。但这互相依赖的必然性，是建立在：

（二）互相渗透的关系上的，即是说，一事物本身，就包含着或者发生着与自身对立的作用，如资本家要发展自己，就不能不同时产生无产阶级发展的作用。速决战斗发生持久战的作用。日本侵略中国就不能不产生唤醒中国的作用。因为有互相渗透的作用，因此在一定的条件下对立的东西能：

（三）互相推移或互相转化，即是说，在一种条件发生正面作用的东西，另一种条件下同一事物可以成为反面作用的东西，速决战发生持久的作用，只是在全面抗战的条件下可能，如果只是部分孤立的抗战，就不能持久。防御退却不是进攻，但在运动战和巧妙战略的条件下，防御退却可以有打击敌人的力量。所谓以退为进就是。

乙、斗争性的意义。斗争性表现在互相压抑、互相排斥的作用上，事物必须压抑自己的否定或对立的方面，以显出自己的存在，以保证自己的存在，以维持自己的质的安定性。质的不变就是在这样的情形下维持的。这样，任何事物都是内部斗争的表现形态。质的安定并非没有斗争，反之，任何统一都是斗争的一种形式。因此：

丙、斗争性并不一定表现为对抗。对抗是对立发展到成为物理上的外力冲突的形式时的表现。它只是矛盾的一种形式，矛盾不一定要采取这种形式，没有这种形式也不见得就没有矛盾，没有内在的对立和斗争。

丁、同一性或统一，也不是均衡。均衡是两种相反的力量互相抵消的状态。这里没有对立的互相依赖、互相渗透、互相推移的作用。对立的统一不需要两种相反而又相等的力量，否定的方面在发展的当初可以极小，而在发展中可以壮大起来，原因是正面的东西不能不依赖它。所以，辩证法的信奉者要看重发展的方面，不管这方面的力量是如何小。如果相信均衡论，就会对于发展方面不能自信，而成为右倾机会主义。

戊、同一性和斗争性的关系：同一性和斗争性就是对立的统一。斗争性使统一的东西分裂，统一性又使斗争采取一定的统一形式，这是两者的互相排斥。我们一方面要看到事物的对立的斗

争引起分裂，同时又要看到在一定的条件下，对立的东西怎样成为一定的统一物。我们要看到速决战与持久战的对立，分裂而不能并存于战术或战略中，但也要看到两者在一定条件下的统一（即分作战术和战略的一定方面，这样统一起来）。

同一性和斗争性又是互相依赖互相渗透的，而且互相推移的。没有一定的斗争不能有一定的统一，所谓“不打不成相识”。没有一定的同一性也不会有斗争，日本侵略中国就是由于帝国主义与半殖民地有同一性的缘故（即前者不能离后者而生存）。

己、斗争性是绝对的，同一性是相对的、有条件的、一时的。在两者的互相依赖的关系中，斗争性是基础，惟其有斗争才有同一性，惟其要发展自己，排斥对方，才愈要依靠对方（或被压制的对方）的存在以显示自己，也才愈更发生促进对方发展的作用。“压力愈大，反抗力亦愈大”。前面说任何统一都是斗争的一种形式，就是这样的意思。斗争性是发展的原动力，除非否认发展，不然就不能不承认斗争的绝对性。

但这分别也不能太绝对，统一虽是相对的、有条件的，即在一定的条件下才有一定的统一形式，但这里也就包含了这样的意味，即：只要条件具备，只要在这样的条件下，那统一也是绝对可能的。所以列宁说：“相对的东西中间，也包含着绝对的东西。”（《哲学笔记》）

（四）矛盾的普遍性：一切事物都是对立的统一，这就是矛盾的普遍性，要从矛盾的观点上来看一切事物。

甲、为什么说矛盾有普遍性？因为运动是绝对的，一切皆运动，所以一切都有内在的原动力，即矛盾。

乙、事物运动虽有多种多样的形式，然而总不外是以一定种类的矛盾作基础的，各种科学是研究各种运动法则的学问，同时

也是研究各种矛盾的学问。

丙、形而上学的发展观以为世界上只有机械的运动，即量的增减和位置移动，并认为这种运动没有内在矛盾。这是错误的，就是机械的运动，也有它的内在矛盾：位置的运动是一事物从某处移到另一处，所以它就包含着同时在某处而同时又不在的矛盾。

丁、形而上学以为位置运动是“静止的积累”，即运动的物质常只是在某处而不能同时又不在。列宁曾批评它的三点错误，即：1. 只叙述了运动的结果，而没有叙述到运动本身；2. 没有指示出运动的可能性，没有把它包含在内；3. 把运动描写作静止状态的总和和联系，并没有把矛盾消除掉，而只是把它隐蔽起来，把它推在一边而已。

戊、矛盾的普遍性不但表现在一切事物上，而且表现在同一事物的发展过程中自始至终的矛盾的存在上。矛盾并不是在发展的某一阶段上才出现的东西。

己、表面上只看见有差别性的东西，更深的加以理解时，都是矛盾，要从差异中看出矛盾，譬如在抗战中各派的见解不同，表面上只有差异，而实际上却是更深的社会矛盾的反映。差别也在一定的条件上可以看出它的矛盾，这也是矛盾的普遍性之一的表现。

（五）矛盾的特殊性。多种多样的运动形式，是以多种多样的矛盾为其原动力的，运动的特殊性，是由于矛盾的特殊性。

甲、矛盾的多样的性质，不是并存的，而是在发展和转化中互相关联的。矛盾的存在，首先用对立的互相刺激、互相促进（由于同一性）而引起事物的量变的发展，量的发展愈前进，对立的斗争性愈尖锐，最后不能不形成对抗或破裂的状态，也就不能不要求矛盾的解决。矛盾的解决并不是矛盾的消灭，而是新的运

动形态或新质的产生，在这时，就又同时发生新的矛盾，这就是矛盾的发展和转化，是矛盾的多样性的来源。

所以，各种特殊的矛盾是互相关联的，但是，

乙、不同的事物里有不同的矛盾，在研究问题的时候，不能把事物的矛盾机械地套在其他事物上。

丙、一事物本身，也包含着各种的矛盾，决不可把事物的内在矛盾看得太单纯，辩证法的“真髓”是在于认识事物的“内在地矛盾着的诸倾向”。因此，每一事物都是具体的，同类的两种事物，因其内部的诸矛盾倾向不一定完全相同，所以也就不会完全绝对同一。认识事物必须注意这具体性。例如中国内部就有各种党派的矛盾，社会制度的矛盾等。

丁、基本矛盾和主导的矛盾，一事物（或过程）虽包含着不同的许多矛盾，然而决定这一事物（或过程）的根本的性质的东西，是那基本的矛盾。例如社会的生产和私人的占有，就是资本主义社会的基本的矛盾。中国的民族民主革命的性质是决定于中国的对内的反封建和对外的反帝国主义的矛盾。

但一过程的各阶段也有质的变化，其运动形态不同，决定于各阶段的主导的矛盾，例如中国目前的革命采取了抗日的形式，这是由于对日的矛盾在目前阶段上成了主导的东西的缘故。

戊、矛盾的基本方面和主导方面：基本矛盾的各倾向或各方面，对于一事物或过程的质的决定作用也不是完全同一的。质是决定于各方面中的基本的方面。资本主义社会之所以为资本主义社会，是由于以它私人占有或资产阶级的统治为基本的方面，这统治关系只要一改变，社会的质也就变了。中国革命之所以为资产阶级性的民族民主革命，是因为民主主义的要求和民族解放是一个基本的倾向。世界之所以是物质世界，是因为物质是基本的，

是因为物质决定精神的缘故。

基本的方面不一定就是发展的主导方面。物质决定精神，然而在一定条件下，精神的作用有主导地推动发展的力量，如社会运动中的文化运动之类，主导的方面决定一定发展阶段的质，正如主导的矛盾一样。

主导方面的存在，对于事物的发展前途有很大的意义，要看事物从哪一个方向发展，就要看哪一种矛盾或矛盾的哪一方面起主导的作用，因为所谓能起主导作用，就是能够压抑对立的方面而使事物向着自己所向的前途发展的意思。政治上的领导权，战争上的争取主动，都是主导作用在人的努力中的表现。任何事物发展的前途都不会只有一个，这就因为可能成为主导的方面不只一个的缘故。

(六)形式论理学的基本法则与辩证法。形式论理学是形而上学的论理学的基础，它的基本法则恰恰和辩证法的对立统一法则对立着，所以在这里需要研究一下。

甲、形式论理学是什么？就是研究如何使思想没有矛盾的学问。它首先认为正确的思想应该一点矛盾也没有，否则就是思想的错误。

形式论理学只研究思想的形式，什么才是不矛盾的思想形式？这问题就是形式论理学的主题，至于思想内容如何，思想与现实事物的关系，形式论理学是不问的。

在这样的目的上，它为人的思想规定了三个基本法则：同一律、矛盾律、排中律。

乙、同一律把任何事物、概念、对象，都看做绝对同一的东西，它始终同一，在它里面的一切标帜，也当做同一不变的东西来看待，其公式就是“甲是甲”。这公式表示，客语（第二个甲）

必须和主语（第一个甲）一致。因为后者只是用来表示前者的同一标帜。例如说：防御就是完全不要进攻，民主就是绝对自由之类。在这里，事物的一切否定的方面，矛盾的方面，也就是运动变化的方面都被否定了。

丙、矛盾律。事物既必须是同一的，因此就不能与它本身的反对物一致，这就有矛盾律的“甲不是非甲”或“甲是乙，不能同时是非乙”的公式。这定律是同一律的反面的表现，但同时它和同一律又是一个绝对的对立。因为后者只看见世界事物（概念、过程等）的绝对同一的方面，而前者却只看见事物与他事物的绝对的对立。否认任何的统一，一事物与他事物没有关联，因此也没有斗争（因为斗争就是关联），因此也没有运动转化的可能。

丁、排中律：由同一律和矛盾律综合起来，就可以得到这样的结果：一事物只能和某物同一，或只能和非某物同一，只能在二者的中间任择一面，不能站在中间，这就是排中律，其公式是“甲是乙，或是非乙”。这个定律，形式上就是把矛盾律在消极的方式上所表现的意思改成积极的方式表现出来，但同时它又是前两者的综合，同一律只看见世界的绝对的同一性，矛盾律看见绝对的对立性，排中律则是要认定：或者是绝对同一，或者是绝对对立，不能同时同一而又对立。排中律是形式论理学的基本法则（其核心是同一律）中充分展开了的形式，所以和辩证法的对立统一法则恰恰针锋相对。

戊、形式论理学的缺点在什么地方呢？有以下几点：

（一）定律和它的公式本身就不能一致。例如“甲是甲”的公式，已表现出与同一律违背的方面，因为第一个甲是主语，第二个甲只是主语的标帜，两者并不能同一，反而这公式就表示着某种的对立的统一。如果要死守绝对同一律，那我们的思想就除了

“椅子是椅子”、“帝国主义是帝国主义”之外，不能再进一步。因此，实际上形式论理学也不能这样做，它只以相对的同一为出发点，即也不能不从“椅子是木头做的”等类的命题出发。然这已就包含着形式论理学本身的矛盾了。

矛盾律和排中律也是一样，“甲不是非甲”的命题在同一律的“椅子是木头做的”的命题上已受到了反驳，在“甲是乙，同时不能是非乙”的命题上，又表现出对于“甲不是非甲”的反驳（因为甲是乙）。排中律的“甲是乙或非乙”的命题里，已表示“甲”并不排中，因为它本身可以是乙，也可以是非乙。

（二）如果严守形式论理学的诸定律，那么，在同一事物的判断里，可以得出绝对矛盾的结果。因为同一律和矛盾律就是一个绝对的对立。例如在统一战线这问题上，依同一律可以把中国看成绝对统一，没有任何内部的对立，而依矛盾律又可以说中国根本无统一战线（因现有各党派都保持着独立性）。这是形式论理学本身不可避免的矛盾。或二律背反（即完全相反的两种主张都能成立）。

（三）形式论理学就不能反映事实的发展和联系，因为绝对同一的东西，没有内在发展的可能性，绝对的对立，就没有联系的可能性，联系是互相影响、互相转化，也就是对立的统一。

己、从辩证法的立场上来看形式论理学，应该怎样了解呢？

（一）不能说形式论理学的这些法则，没有一点真理性，它的真理性就在于叫我们研究问题的时候要认清对象，分别对象，同一律使我们认定所研究的“是什么”；矛盾律要我们认识所研究的对象与其他对象有什么不同。一事物（对象、过程等）在一定范围内有它的质的安定性、区别性，如不先把握这一点，我们将无从着手作任何研究。

就是在辩证法的立场上研究问题也不能不认定对象，否则就成为相对主义，相对主义是有害的，它使我们不能肯定地、坚决地把握自己的主张。形式论理学反对相对主义，是它的真理性所在的地方，也就是它能够长久支配人心的地方。

（二）但形式论理学的真理性，只是片面的。它把真理的一方面绝对化了，事物有质的安定性或同一性的一面，然而并不是绝对的同一。也没有绝对的对立。把片面真理绝对化，就是它的一切缺点的根本来源。

（三）辩证法批判地继承形式论理学的成果，它不简单抛弃形式论理学，而把它的真理的方面吸起作为辩证法的一有机要素。从辩证法的立场上看，形式论理学里都有着一些辩证法的个别要素，不过是被夸大了、变形了。

辩证法也反对相对主义，要认清对象，所以同一性的认识是需要的，但在同一性的认识中，同时又要看出同一中的矛盾。从生中看出死，从强大的帝国主义中看出它的没落方面。辩证法的公式可以写作：“甲是甲，同时又不是甲”，或如恩格斯的表现“是——否，否——是”。即是在同一性中包含着对立性，肯定中包含否定。

（四）这里要注意的是：辩证法只要我们从同一中看出对立，从肯定中看出否定，而不是要我们把同一就当做对立，把肯定就认作否定。例如日本帝国主义在侵略行动中造成自己内部反侵略的运动，但侵略仍是侵略，不能说日本已经不侵略了；帝国主义是垂死的资本主义，但并不因此就能说已经没有帝国主义了。

当矛盾的基本方面还维持着质的安定性的时候，我们不能说已经没有了这种质。因为它还能压抑和排斥着自己的对立方面，以显出自己的质，不过同时又不能绝对消灭对立方面，而且反而要

以对立方面的存在为前提罢了。

（五）这样，辩证法要反对两种对于自己的曲解：诡辩论和折衷主义。

诡辩论就是把否定的方面夸大，把肯定就认作否定，把同一性看成对立性的曲解，其公式就是："甲不是甲"，"侵略者并没有侵略"。这是一种"颠倒是非"、"自己打嘴巴"的"理论"。真正的辩证法不是这种纯粹消极的否定。

折衷主义是把肯定和否定同等看待，是一种"模棱两可"的思想，其公式是："是或否，都是一样"。日本帝国主义在侵略我国，也在帮助我国！辩证法也决不是折衷主义。

中国的中庸思想，被一部分人曲解为折衷主义，中庸思想中的精华，是辩证法的，它肯定质的安定性，而不是把肯定和否定平列看待。

诡辩论是简单地抛弃了形式论理学的同一律，折中主义是把同一律和矛盾律机械地平列起来，其实两者都是形式论理学的变形，而不是辩证法。

（六）辩证法与形式论理学的关系：辩证法是比形式论理学更高级的思想方法，它已经接受了形式论理学的真理的方面，把它改造、吸收，成为自己的一要素。所以，把握了辩证法时，就不需要另外再要形式论理学，也就是说，我们不能在辩证法之外，再为形式论理学画一块独立的与辩证法有同等意义的"势力范围"。

（七）形式论理学还有用处吗？形式论理不是完全没有用处，但不是和辩证法同时并用，而是在我们未能把握辩证法以前，作较低级的思想训练时，免不了要把形式论理学的研究作为把握辩证法的准备。因为它分剖处理一些较简单的思想形式和规定，对于入门者比较方便。列宁把形式逻辑看做"限于学校里教授（要

加以修正，并以学校的低年级为限）的形式论理学”。

因此，当我们一把握到辩证法时，就不必把形式论理学拿来同时并用了。

四、否定之否定法则

对立的斗争和同一性使事物由量变转到质变，质变就是事物本身的否定方面显现出来的结果；也就是事物向对立方面的转化，所以就叫做否定。否定之否定法则是指两次否定中间的规律性和联系。它的意义解释如下：

（一）什么是否定？这里先要了解的，有以下几点：

甲、质变就是否定，因为新的质是旧质的对立方面发展的结果，新的质是在旧质内部有着胚胎的，质变就是事物的自己否定。

乙、否定不是简单地绝对消灭，而是旧质的发展。旧质的积极要素在新质里是保存着而且是在新的形态中得到更进一步的发展，但这保存自然也不是原样的保存，而是被改造了的，并且也只限于积极的要素。

简单的绝对消灭，是形式论理学的了解，诡辩论把否定片面夸大，也是形式论理学的一种。否定中包含发展的理解，在生活上是很重要的，它告诉我们在一定的条件之下可以以后退的方式来促成前进运动，军队上的以退为进，中国旧思想中的相反相成（老子说的“反者道之助”），就是一样的意义。

丙、因此，否定的范畴，是对立统一法则的展开，这就是说：在发展的否定阶段上，仍有肯定的要素；否定不是怀疑、动摇的否定，而是更进一步的肯定。

这也表现辩证法是大无畏的思想方法，工作中的任何失败、退后，在辩证法看来，都有着进一步地成功和前进的要素，“失败为

成功之母”，因此可以再接再厉。

丁、发展过程的中断，不是辩证法所要求的否定。是不是一切退后或失败都是前进和成功的基础呢？如果在这中间不能依据失败或退后的经验而继续努力，那就成了单纯的否定，这种单纯的否定，是把发展的进程中断了，所以不是辩证法所指的否定，因为它没有进一步继续发展的可能性。在这种意义上，如人吃了鸡蛋，或揉碎任何一朵花，都不是辩证法上所指的否定。因为这不是鸡蛋和花的本身的发展，而是它的生命的中断。

戊、属性的某一方面的出现或隐蔽，不能和质变混为一谈，因此也不是否定，树木冬天落了叶，不是树木的否定。革命工作者在不同的生活条件下所获得的不同的物质享受，并不能决定革命工作者的质的不同。

（二）什么是否定之否定？否定之否定法则，在形式上就是把否定的阶段再否定一次，但从内容上来说还有更深刻的意义：

甲、否定之否定是一事物从开始发生直到充分发展（或完成）时所经过的过程的规律。这过程在形式上是经过肯定、否定和否定之否定三个阶段。肯定是事物的萌芽形态，否定是萌芽的展开，它表现为与萌芽形态对立的发展形态，表现为发展的退后或否定的形态，然而，像前面所说，这否定形态中是包含着更进一步的发展的内容的，所以，否定阶段发展到一定的程度，就终于要再被否定，而达到新的完成的阶段。如植物是麦子的否定，同时也就是麦子的生命的展开，因此终于发展到生出新的麦子的阶段。私有财产是原始共产的否定，同时也是生产力的更进一步的发展，因此也准备了将来共产主义实现的可能性。放弃大城市及抵抗中的一切退却，都是抗战的否定形式，然而这也正准备反攻力量的不可免的发展阶段，到一定的时候，必然可以发展到实际

反攻完成抗战的阶段。十年内战否定了第一次国共合作，然而也并不是白打的战，因为经过这十年的经验教训，使两党都有了必须要长期合作，才能完成民族民主革命的认识，使今天的统一战线得到一个有力的保证。

乙、这样，否定之否定法则又表示，发展不是直线，而是螺旋的发展，从出发到完成，中间总要经过一定的退后和挫折阶段，前进运动和后退运动是互相交错的。在革命的斗争中，不单只要懂得前进，而且也要懂得退守，懂得以退为进和在退后的运动中准备力量。

丙、这样，在否定之否定的阶段上，常常表现着肯定阶段上的许多特征的恢复。这就是列宁所说的："旧的东西的外表上的复归"。但这恢复只是外表上的，在实际上，它已经是到达了更高的基础上面，不论在质和量方面，它都和肯定阶段有不同的地方，都是更高级的东西。

丁、否定之否定是不是绝对的完成呢？当然不是。它只是表示发展的一个段落的完成。否定之否定的阶段是旧的发展段落的结束，同时又是新的发展段落的开始。因此它对于新的发展段落，又是一个肯定，又是一个出发点。然而这出发点是新的发展的出发点，不会再回复到以前的否定阶段。

因此，肯定、否定和否定之否定三个范畴，在发展中是各有一定的地位的，肯定是出发点的范畴，否定是展开（以退后的形态）的范畴……，退后的阶段，不叫做肯定，因为不是发展的出发点。

戊、三个阶段中间的关系是：否定阶段在否定形式上包容和发展了肯定阶段的积极内容，否定之否定又包容和发展了否定阶段上的积极内容，所以否定之否定不仅外表是肯定的复归，不仅

把第二阶段再否定，而且是前两阶段发展成果的综合。所以，黑格尔又以正、反、合三个范畴来表示三个阶段的关联。

己、否定之否定是任何平常的事实发展里都包含着的发展法则，不是神秘的公式。这法则之所以成为法则而为我们加以公式化，也正因为无数的事实发展都恰恰依据着这法则而发展的缘故。

但事物的发展，一般地虽然依循着这法则，然各种事物有各种特殊的条件和内容，所以这法则在各种事物内部的具体表现也各不相同，如果把这法则当做万能的公式去硬套在事物上，而不顾具体的情形，那就会发生错误。

否定之否定法则只能作为我们研究问题的向导，而不是绝对的公式。我们根据这公式，要看出每一事物在什么条件之下发生，在什么情形下发展表现为退后的形态，……一切都要作具体的研究。

庚、公式主义的了解在否定之否定法则上有种种表现，最坏的表现是把简单的消灭看做否定的了解，如人吃鸡，老虎又吃人，就看做否定之否定，这是忘记了否定之否定是一事物本身的发展，而非过程的中断。

其次是把属性的显现看做否定，因此树木发芽、抽枝、开花，也就被看做否定之否定，这也是错误的。

再次是把正、反、合的关系看做正和反的折衷的结合。叶青认为辩证法唯物论是唯物论加唯心论，就是一例。

最后，唯心论辩证法，即黑格尔，也是有公式主义的倾向，他把否定之否定法则当做创造哲学体系的骨干，而没有能把它当做研究具体事实的向导。

辛、布哈林的均衡论把否定之否定解释作力的均衡、破坏和恢复，这种观点是把发展看成了循环，而不是螺旋向上的发展。这

是机械论者否认真正的运动发展的一个好例，也是苏联右倾机会主义者的理论基础之一。

讨论问题：

关于质量互变法则的：

1. 质和量的关系？
2. 量变质的认识对于革命工作者工作上的意义？
3. 中国革命中的渐进与飞跃的实例？

关于对立统一法则的：

1. 辩证法的发展观与形而上学的发展观的不同？
2. 对立的同一性和斗争性的意义和关联？
3. 能否找到没有矛盾的任何事物？
4. 质量互变法则与对立统一法则的关系？
5. 形式论理学的基本定律及其缺点？
6. 辩证法怎样批判形式逻辑？
7. 举例说明诡辩论和折衷主义。

关于否定之否定法则的：

1. 什么是辩证法的否定？
2. 将来共产主义社会实现后，还可能被否定并且恢复私有财产吗？
3. 对于否定之否定法则有哪些曲解？举例说明。

参考书：

1. 《社会学大纲》(第三章，第一至二节)；
2. 《新哲学大纲》(第七章，一至三节，以及第八章，最后一节)；
3. 《辩证法唯物论教程》(第三章以及第六章)；
4. 《形式逻辑》(沈志远译《百科小译丛》，第三至四节)；

5.《反杜林论》(引论及第一编，第十二至十三节)；

6.《辩证唯物论与史唯物论》(第四章第一至三节以及第九节)。

第六部分 唯物辩证法的诸范畴

一、什么是范畴

(一) 事物是多种方面的具体的统一，人类认识事物，不外就是把事物的各种方面揭发出来。认识过程就是“新的侧面、关联等等的发现的无限过程”。

(二) 人类怎样把握这各种方面?用范畴的形式来把握。因此，任何范畴都是事物的某种方面在人类思想中的反映。

(三) 各种科学有各种科学的专门的范畴，因为各种科学所研究的事物、对象是不相同的，所以必须有不同的范畴来反映不同对象的各方面。

(四) 哲学所研究的是一些普遍的范畴，这些普遍的范畴在各科学里都有它的具体表现。这些普遍范畴的互相关系就成为世界一切事物的一般的法则。

以前讲过的，质、量、肯定、否定、对立、统一等，都是哲学上的范畴。这些范畴的关系反映了世界发展的基本法则。

以后还要讲到一些其他的普遍的范畴，以及这些范畴中间的关联。最重要的就是：

本质与现象；

根据与条件；

形式与内容；

法则、因果性，目的性和因果性；

必然性、偶然性，自由与必然；

可能性与现实性。

（五）哲学研究这些普遍范畴，并不是站在各科学的立场之外来研究，而是从各科学的研究中加以总结和概括的结果。

把哲学的研究当做独立的东西来看，是不对的。

（六）各范畴中间，也决不是互相孤立的，对于一范畴与另一范畴，也必须从关联上来了解。为什么？因为它们都是事物的各方面的反映，如果事物不是互相孤立的，那么范畴也决不是互相孤立的。

要把范畴看做有伸缩性的东西，即是说：在一定的条件下，任何范畴都和它的对立的范畴有同一性，能够互相转化。它反映事物在一定条件下的同一性和互相转化。

以下就是以对立统一法则为基础来研究许多的范畴关系。

二、本质和现象

本质和现象，是辩证法里最重要的范畴之一，辩证法的认识不能以事物的表面现象为满足，而要认识事物的本质，也就是要深入地认识事物内部关系，什么是本质和现象呢？

（一）本质和现象的范畴，是反映一切事物都有“外表形态”和“内部关系”的两个侧面。前者就是现象，后者就是本质。本质常常被现象所掩蔽，认识的任务就是要分析现象，揭发本质。为什么呢？

甲、要从联系上来看事物时，我们需要揭发本质。直接从外表来看事物时，只看见事物的外部关系，不能了解深刻的联系。例如政治与经济，在外表上是两个东西，而在实际上却是同一社会

机构的两个方面，而且经济关系是政治的本质。

乙、从发展上来看事物时，也必须揭发本质。因为事物的发展，正是它的本质的发展的表现，不了解本质，即不了解发展的内部的源泉，在这样的意义上，本质就是事物的“内蕴”。

丙、因此，在对立统一法则上来看事物时，首先就要求本质的认识。因为直接的现象中只看见事物的对立或事物的同一性，不能同时看见对立而又同时把握同一性。一事物在直接表面的现象上看起来就是这一事物（即只看它自身的同一），但从本质上，可以看出它和其他事物的同一性，尤其是它和它的对立的东西的同一性。要真正深刻的了解事物，必须从它和其他事物的这种同一性上来了解。如从抽象劳动上来了解商品的价值，从经济发展法则上来了解中国革命的性质等。

（二）这样，形式论理学是不能引导我们认识事物的本质的。对于事物的联系，形式论理学只有两种方法来认识，或者是只看见事物的外表的、机械的联系，如说政治影响经济，经济又影响政治，互相间只有外部的作用。或者是，如康德的哲学所表现的一样，承认现象背后还有本质，然而又以为这本质是不可知的：因为他不能把握现象与本质的内在联系。

（三）但本质也不是直接可以认识到的，要认识本质，必须依靠实践和科学的研究来加以揭发。

甲、实践是改变事物，也就是分析事物的过程，因此在实践中可以把直接不能把握到的本质揭露出来。即恩格斯所说的可以把“自在之物”转化为“为我之物”。

乙、科学的研究就是以实践为基础，并对于事物加以精密的分析和综合的研究。没有科学的方法来分析（和综合）实践的经验，那也是不能把握事物的本质的。

（四）本质和现象的统一：本质和现象虽然不同，但两者又是统一的。本质都是表现在现象的变化发展中，没有单独存在或单独表现的本质，一切现象也都是本质的表现，没有毫无根据的现象，就是“假象”，也是本质的表现。现象怎样表现本质呢？有三种情形：

甲、现象和本质一致的表现，这时现象不遮蔽本质，如汪精卫的出走暴露了他的本质。

乙、现象在各种形式上把本质具体化，如经济基础表现为政治、军事、文化等各方面的现象。

丙、假象。现象采取和本质相反的形态，掩蔽了本质，这种情形就表现为假象。

（五）本质和现象的分别：两者的不同不仅是内部和外表的不同，还有一个重要的区别是：本质是在现象内部起支配作用的一种相对固定的方面，现象是各式各样地变化着的，然而它只能是一定本质的具体的表现，这使现象的发展无论有什么偏差和动摇的倾向，然而始终不能逸出本质所决定的基本发展方向。

然而因此，现象是具体的，它有着比本质更丰富的内容。

（六）人类认识事物，就是从现象到本质又由本质到现象的过程：

甲、由现象到本质，并不是一次就可以完结的。事物有比较不深刻的本质和更深刻的本质，认识可以由第一次的本质到第二次本质不断地深入。如在今日中国的政治上，可以看出统一战线的本质，由统一战线的本质的认识，可以再深入到中国经济关系的本质的认识。

乙、把握本质以后，同时要进一步认识，这本质怎样在现象中表现出来，如果不了解这一点，就会落得只把握了空洞的口号

和原则，而不能获得具体的战略战术的办法。

三、根据和条件

本质为什么会表现为各种各样的现象？这是要从根据和条件的范畴上来研究的。

（一）什么是根据？就是事物发展的基础。应该这样来了解根据：

甲、根据和本质是同列的范畴，本质的矛盾，就是事物发展的基础，就是根据。

乙、事物的根据在人类思想中的反映，又叫做“理由”，发展以一定的根据为基础，“主张”以一定的理由作基础。理由必须是从本质上去找，以表面现象为理由，是站不住脚的。如汪精卫以近卫的声明为理由而主张妥协，就是一例。

丙、事物的根据常是复合的，如中国革命的基本的矛盾就有民族矛盾和民主的与封建的矛盾的两方面。把各方面的矛盾都把握了，就是把握了充足的根据。或有了充足理由。

（二）根据和根据所规定的东西（或具备根据的东西）：

甲、本质规定现象，理由规定主张，前者都是根据，后者是具体根据的东西。

乙、本质是层层深入的，根据和被根据规定的东西，也是层层垒垒的，被一种根据所规定的东西，又可以作为另一种东西的根据。

丙、根据有决定的作用，但具备根据的东西，对于根据也有反作用。如经济决定政治，但政治同时又推动经济的发展。

（三）条件：根据发展为各种具备根据的东西，或理由引申为主张，是要看一定的条件来决定的，在某种条件下这样发展、这

样引申，而在另外的条件下则否。条件不同，结果也不同。条件有以下几种：

甲、内在条件和外在条件。由根据本身的发展所产生的条件就是内在条件，否则就是外在条件。

两种条件是可以互相转化的。如国际援助对于中国抗战是外在条件，然而抗战愈坚，这条件就愈更加强它的作用，所以这条件又成为抗战所产生的内在条件了。

内在条件的实践意识是很大的。马克思常说：一种任务或问题的提出和解决任务的条件的产生，是同时的。这就是根据在发展中能自己产生条件的缘故。

乙、主观条件和客观条件。在人类的革命实践中，又有这两种条件的分别。客观条件（革命的物质力量的准备程度）是主观条件（战略战术的正确指导）的基础，但主观条件也是很重要的，客观条件即使不是十分充分，但有好的主观条件，革命运动也可能成功。

丙、本质的条件和非本质的条件，也就是重要条件和次要条件。前者对于发展有决定作用，后者则仅仅给与影响，使它发生偏差，分别这两种条件，对于实践的指导很重要。

丁、顺利条件和困难条件。条件不只促进发展，也有阻碍发展的。认识的任务就是要看出这两方面的条件，以便在实践中造成顺利条件，克服困难条件。

（四）根据与条件的互相转化：

甲、在一方面是根据的东西，对另一方面却成为条件。如统一战线是中国今天一切政治、文化、军事方针的根据，但对于抗战的坚持，统一战线却是一个重要的也是内在的条件。

乙、在事物发展的不同的阶段上，根据可以转变为条件，封

建势力与资产阶级的矛盾，在资产阶级革命时期是革命的根据，在帝国主义时代，封建势力的残存常使帝国主义更加反动和脆弱，这就是成为反动的条件，如在日本就是一例。

（五）对于根据的错误了解：

甲、形式论理学也有“充足根据”这一条规律，要求一切主张要有充分的理由，然而形式论理学不能在直接的现象之外去找深刻的根据，它的根据仍是依据同一律在现象本身去找，所以就成为同义反复的理由，即以现象本身说明现象，如说金融恐慌的根据是金银缺乏，电的现象的根据是“电气”之类。实际上并没有找到根据。

乙、黑格尔把“概念”当做事物的根据，似乎脱离了形式论理学的错误，而实际上却并未完全脱离，因为“概念”也不过是事物本身的反映罢了。

（六）对于根据和条件的关系的不正确的了解：

甲、只看见条件和条件的互相作用的，叫做条件论。这种观点的危险就在于常常把条件看做决定一切的东西，如唯武器论或抗战必须依靠外援论之类。还有一种“函数论”，以为任何事情都是无数条件决定的，缺少一个条件就不能实现，这种观点是近于机械的宿命论的。

乙、只注意根据而忽视必要的条件的，就是唯心论的盲动主义。如抗战的速胜论之类。

四、形式与内容

本质在一定的条件之下表现为各种现象时，它是有着内容和形式的两方面的。

（一）什么是内容？内容就是现象和本质的一致，把握了本质

在现象中的表现时，就是认识了事物的内容。

（二）什么是形式？形式不是内容以外的东西，而是内容的一方面或一要素。但不能说它就是内容，它只是内容构造或组织。

因此，内容和形式是分不开的，两者的关系不能比作瓶子和酒的关系。

（三）形式是决定于内容的，什么样的内容，要求什么样的形式。更进一步说，形式是本质的东西，形式的相对固定性决定于本质的相对固定性。

甲、在不同的条件下，本质要表现为不同的形式。如抗日工作在不同的环境下，可以采取公开的和秘密的方式。

违反了本质的形式，是危险的，在沦陷区里不能召集公开的抗日集会。

乙、本质在发展的不同阶段上有不同的形式，例如抗战发展中的防卫、相持、进攻三阶段即是。

（四）因此，形式是本质的表现，不论现象中有什么动摇和偏差的倾向，在一定本质一定条件下，只能有一定的形式。

但形式，并不就是本质，而只是本质的外在的表现，这也是要注意的。因为形式也常是假象的形式。

（五）形式既由内容和本质来决定，故基本的重要的东西是内容。只要有内容和本质在，工作可以依不同的条件应用不同的形式。如果拘于一种形式，就是形式主义。

（六）因此，对于事物的观察也不能只看形式，因为像侵略者的本质在一定条件下也可以采取和平的形式。

（七）内容和形式的对立：内容是事物的运动的方面，而形式则是相对静止的方面。这就有了两者的对立，有了“内容对形式的，及其相反的斗争”。（列宁）

（八）因着内容和形式的斗争，就有了旧形式的破坏和新形式的产生，但这要从以下几点来了解：

甲、形式和内容对立，但并不立刻就成为对抗和冲突，形式只在内容向前发展中才渐渐成为它的桎梏。

乙、在未成桎梏的时候，形式还常是促进内容发展的形式。我们可以利用一切形式，就是因为任何形式在一定的条件下都可以成为内容的发展形式。在旧形式的作用还未用尽的时候，我们尽可以注入新内容，这就是“内容的改造”。（列宁）内容的改造是创造新形式、打破旧形式的准备。

丙、左倾幼稚病就是不了解内容改造的准备工作。

丁、但内容发展到必须打破旧形式时，就必须打破，否则就成为右倾机会主义。

戊、新的形式不是突如其来，而是在旧形式中有着萌芽的。

五、法则、因果性、目的性（法则就是规律）

（一）什么是法则，或规律性？法则是各种事物或现象中的一定的联系，或发展关系，人所认识的每一法则，都是事物的复杂联系中的某一方面的反映。

甲、法则的认识的重要，就在于它能使我们在复杂而似乎混乱的现象中，找到一定的发展倾向，这样可以给我们在实践中作展望前途的指针。

乙、法则是在一定的形式之下发展着的本质的关系，法则的发展也就是本质的发展，所以有同一本质基础的事物必支配着同一法则。

（二）但法则的认识是有矛盾的，它使我们能深刻地把握事物的发展方面，但同时又只能给我们以片面的把握，所以：

甲、法则的内容很贫弱，没有现象丰富。为什么？

乙、因为第一，任何一法则都只是片面地，近似地反映了现实的发展关系，真正的现实，则是复杂的总体。

丙、第二，法则只是事物发展的"静止的影像"，这也正是它的片面性的来源。

丁、任何法则都是有条件的东西，都是在一定条件下的本质发展关系。中国抗战的一切规律性，离开了中国的一切条件，是不会存在。

（三）因此，要正确地把握事物的法则，必须有以下的了解：

甲、要了解任何法则只是人类认识世界的一个阶段或一个要素，不要把它绝对化。

乙、要认识每一法则所依以存在的具体条件，同时依据条件的不同，而把握法则的不同的变化。这样才能深刻具体地了解和活用法则的认识。

（四）因果性法则是反映客观事物的因果的先后关系。这法则表示任何事物必有一定的原因，任何原因也必然产生一定的结果。

（五）因果法则是很重要的法则，在人类历史上它有着很重要的地位，就在现在，我们在实践工作当中，也常常要追求成功和失败的原因，这样使我们自己得到经验和教训。

（六）但过去对于因果法则的了解，有几点和现在不同的：

甲、非科学的、宗教的因果观。如中国的因果报应的思想，这是把因果法则在形式上神秘化了。

乙、自然科学的机械的因果法则。把因果法则看做事物中间的外部的关系，即以为因果法则就是一种事物的运动引起另一种事物的运动。这种因果法则在自然科学还在力学阶段的时候，是最普遍的。它也反映了一些客观真理，不像宗教因果观的荒诞无

稽，然而是有缺点的。

（七）机械的因果法则的缺点：

甲、机械的因果法则是片面的，它常以为一事物的发生常只有某一种原因，而且只看见外部的原因。其实任何事物都是内外的许多原因促成的。

乙、机械的因果观常把因和果绝对分开来，其实只是在个别事件里才可以这样看，在事物的普遍关联里，一种事物的原因同时就是另一事物的结果，所以结局只有着互相关系的联锁。

（八）怎样能证明因果法则有客观性？实践可以证明。“人类的活动，有证明因果法则的能力”，因为人的实践可以造成一定的原因，由这原因产生一定的预期的结果时，就造成两者的必然联系的表象。

（九）辩证法并不否认事物的因果关系，但它对于因果法则有着更完全的了解。

甲、认识普通因果法则的片面性，任何因果法则都只能看做事物的普遍联系中的一环，一种原因常常只是事物发展的一个条件。

乙、注意因果的互相推移，在这一方面是原因，在另一方面却是结果。这自然不是要把因果混淆不分，在运动和联系中，发生积极作用的就是因，消极地被动的就是果。

丙、要分别基本的原因和助成的原因，在这一点上，原因的问题和条件的问题是有着同样的意义。所以函数论也就是不能分清基本与助成原因的错误。

丁、基本的原因是什么呢？首先是事物发展的根据，也就是事物的内部的原因，或内在的本质的矛盾。助成因就是一切的条件。

戊、助成的原因，并不是完全不重要的、本质的条件，就是对于事物的发展有决定意义的原因。这在墨子叫做“小故”：“有之不必然，无之必不然”，事物的原因的完全的把握，就是至少要包含根据和本质的条件在内的。

（十）目的性是与因果性对立的范畴。在因果性里，结果是发生在原因之后，而在目的性里，结果却是预先规定了的目的。所以又叫做“目的因”。

（十一）目的性的存在，是在动植物和人类中间，但两者的目的性是不同的：

甲、动植物的目的性，表现在其有机体的构造适合于生存的目的上，动植物自己却没有什么主观目的。

乙、人类的目的性，是表现在主观上有预定目的和计划的能力，任何人的活动都有着或大或小的目的和计划。

（十二）目的性和因果性的统一：两者不是绝对对立的，目的性是世界物质发展到较高阶段的产物，即在生物阶段的产物。因此，因果性是基础，而目的性却是世界的因果性和法则性的一定发展阶段的特殊表现，例如：

甲、动植物界的目的性，就是生物进化自然淘汰的因果法则发展的结果。因为不适于生存的有机体都不能不死灭，所以剩下来的都是适合于生存目的的了。

乙、人类生活的目的性，是在这样的几种情形下的因果性的表现：

1. 人的行动目的的决定，都有社会的客观基础，也就是客观的原因所产生的结果，任何人的要求和目的都不是凭空产生的东西。这就是马克思说的：“社会的存在决定社会的意识”。

2. 人的目的如果和客观现实发展的前途不一致，则这目的决

不能实现，一定要被打消，也就是打消在因果法则里。

3. 即使目的和客观现实发展一致，在努力求目的实现的时候，必须采取一定的方法、手段，而这手段，也必须是在于控制和利用着客观事实本身的因果法则，才能有效。

这也证明目的性的实现也必须以因果性法则为基础。

(十三)夸大目的性的意义和否认目的性的存在，都是错误的。

甲、夸大目的性的意义，就是唯心论的观点。这就是把世界看成依照预定的目的而创造的东西，也就是把精神看做世界的创造主。"英雄造时势"，就是目的性的观点在社会上的应用。

乙、否认目的性的存在，就是机械论。目的性在生物界明明存在，特别在人类社会中有很大作用，人的主观的能动性，使人类能够促进或延迟历史的发展，都是目的性活动的结果，否认这一点，就成为机械的宿命论。

六、偶然性、必然性，必然与自由

具备了一定的根据和条件，事物就在一定的法则方向上运动起来，法则在实际上的运动，不是单纯的一个法则的必然运动，而是表现为偶然性和必然性的统一。

(一) 必然性就是事物发展的规律性的强制的倾向，或"一定要如此"的不可避免的方向。要了解一事物或过程是否有必然性，必须要先把握两点：

甲、事物或过程本身的规律性的认识；

乙、这规律发展所依据的根据和必要条件是否在客观现实里存在着。

(二) 必然性的认识与唯物论：唯物论承认事物各有客观独立

的发展法则，所以也承认事物都有它自身的发展的必然性。但承认事物的必然性的不一定就是唯物论，因为宿命论也正是承认一种必然性，但这种必然性是唯心论的、神秘的东西。

（三）偶然性是必然性的对立范畴，是使法则的发展发生动摇和偏差的倾向，是过程中间的"不一定要如此"的现象。

（四）现实世界的事物发展是必然性和偶然性的统一。为什么？因为现实事物中有着非常复杂地交互作用，没有一样事物能孤立发展，许多事物的发展过程互相交错，就有了偶然性的发生。在这里，任何一事物的发展都不能不在关联、交错、偏差，也即是在偶然性中发展着自己的必然法则。

（五）必然性和偶然性的关系：

甲、必然性贯串在许多偶然性中，成为偶然性的基础，人的认识必须在偶然性中看出必然性。

乙、偶然性是必然性的补充或它的表现形式，单独的必然法则是不会在现实世界里存在的。

丙、偶然性在发展中转化为必然性，在发展的开始时候的事物，常只表现为偶然的。然而在发展中数量增加了以后，到一定的情形下就呈现出必然性来。又个别的事物常只表现为偶然的，大量的事物集合起来时，个别的偶然的偏差就互相抵消或平均化了，这样也就看出必然性来。

从偶然中发现必然，必须要从大量的事物中去获得，就是这样的原因。

（六）这样，我们可以了解偶然性有以下的几点意义：

甲、偶然性是事物的复杂联系的表现，复杂到使我们不容易把它的原因完全指明出来，甚至使人以为它是毫无来由的现象。

乙、偶然性在事物的发展中不是"本质的"东西，也就是没

有重要的决定作用的东西。在发展的进行中，某一偶然事件的有无，并不能给过程以根本的影响。

丙、但这不是说，偶然的东西对于必然性毫无作用，相反地，因为它是必然性的表现形式，所以就有很大作用，可以拖延或促进必然的过程，如天才英雄的出现，对于历史的发展的影响，就是明证。

丁、在实践的行动中，把握一切偶然的机会，是有很重要的意义，所谓“不失时机”就是指偶然性的把握在推动必然发展过程上的重要性。

（七）机械论对偶然性和必然性问题的曲解，其否认客观世界里的偶然性的存在，理由是：

甲、事物的发展是由许多的原因所造成，没有毫无缘由的事件，凡是有原因的，就是必然的。

乙、我们所谓的偶然事件，只是我们不知道它的原因的事件，实际上它仍是必然的，偶然性的观念的发生，只是由于我们的主观的无知罢了。

（八）机械论对偶然性的了解有什么错误？

甲、根本的错误是在于把因果性和必然性的范畴混为一谈。其实有原因不一定就是必然的。因为原因也有必然的原因和偶然的原因的分别。前者是决定一事物的规律性的原因，而后者则只是对规则性给予偏差的影响。

乙、完全否认偶然性的存在，表面上似乎抬高了必然性，而实际上却是降低了必然性，因为这是把必然性和偶然性混淆不分，也就是使我们不能够把必然的规律性当做发展的本质的过程来把握，而要依靠无数偶然的条件了。

丙、机械论的这种必然性，其实是抽象的必然性，这种必然

性和宿命论没有分别。因为它不了解那通过一切偶然性而打开自己的道路的必然性，而只认为必然性是由无数的不可知的原因决定了的东西。

（九）另一种曲解则把偶然性和必然性截然分作两个东西，不把它看作对立的统一：

甲、这种观点认为世界上的事物一部分是偶然的，另一部分是必然的，前者不是科学研究的范围，只后者才为科学的规律所支配。如在中国还有人主张社会和人生的一切都是偶然，只有自然界才为必然规律所支配。

乙、这种观念的错误在于不了解偶然和必然的辩证法关系，不了解科学的研究正是要从偶然中去找到必然。

丙、如果说偶然的东西完全在科学的规律之外，那就是说，这些偶然的东西都是来源于超自然原因，结局就不能不把世界的一部分归给迷信观念去管辖了。

（十）苏联的少数派唯心论也在另一种方式上把偶然和必然形式地分开了。他们以为必然性是内在的规律，而偶然性则是纯粹外部的条件。这是不了解，就是事物的内部，也因为诸要素的互相影响而产生内部的偶然性。例如一社会的机体内，经济的发展在文化、政治等各种影响上也就表现出各种偶然的形式。

（十一）必然与自由，自由是和必然性对立的范畴，但两者可以从对立的统一上来把握：

甲、真正的现实的自由，不是绝对毫无拘束，或与必然性毫无关系的东西，而应该是：

1. 依据客观发展的必然法则而适当地规定自己的目的，这样，目的就有实现的可能，这是自由的基础。

2. 应用客观必然法则进行实践活动，使目的实现出来。

乙、这样，要获得自由，就必须：

1. 认识必然性。

2. 利用必然法则以支配和征服必然。

这就是恩格斯说的：意志自由“是对于本身和外界自然的支配，这种支配是根据于自然必然性的认识之上的”。（《反杜林论》）

丙、这样，自由并不是绝对否定了必然，相反地，自由是包含着必然性的，违反必然性，也就不会有自由，这是两者的互相渗透。

丁、这样的自由，如恩格斯所说：“必然是历史的产物”。因为人类对于必然的认识和支配，是在历史的实践中发展和提高起来的。

认识必然和支配必然是由“必然转化为自由”的过程，人类在发展中，最后达到能够充分支配必然性的时候，人的行动就和必然的发展一致了，这又是由“自由转化为必然”。

戊、仅仅认识必然，不进一步支配必然、改造必然，不能成为实际的自由，自由是以认识和实践的一致为前提的。

己、把自由和必然形而上地分开，就有两种错误的偏向：

1. 把自由看做毫无拘束，随心所欲的意义，这是唯心论的了解，这种自由实际上不会有的。

2. 把必然看做自由的绝对否定，忽视了人对于必然性的能动作用，就是机械论，也就是“绝对客观主义”，这也就是和宿命论一类的思想。

七、可能性和现实性

在把握了必然性之后，就可以研究可能性和现实性的问题了，因为：

（一）现实性是什么？现实性就是“在发展中表现为必然性的东西”。必然的东西，一定可以成为现实的，反之，没有必然性的东西，也就没有现实性。

（二）这样的现实性，一定是客观的、具体的、内容丰富的东西，现实性的范畴，包括客观世界的许多发展要素的总体。所以，

甲、认识现实，就是要认识具体的真理，就是要从一切方面来认识事物，认识一切要素的总体。

乙、现实性的范畴是具体的，包括着以前的一切范畴，以前的一切范畴，都只是反映着现实性发展的各要素、各阶段。

丙、直接存在的、现成的东西都有现实性吗？答复是否定的。因为眼前直接看见的东西只是眼前的存在物，在发展中不一定都能成为必然性的存在，如现存的不良社会制度，终于要被推翻，所以它就不是现实的。“存在是直接的，存在还不是现实的”，这是列宁在“哲学笔记”上摘引的黑格尔的名言。

丁、为什么直接存在的东西不一定是现实的？因为它只是现实性的一方面，它在发展中要转化为其他方面。所以单独直接的、个别的存在，不会成为现实性，但也并不是和现实性完全无关的，因为现实性也不外是许多方面和要素的总体。

（三）人类的实践活动，在现实性的认识上是一个重要的要素，只有在实践的基础上，人才能够证明他的认识是否和客观现实一致，所以列宁说：“实践是比（理论的）认识更高级的，因为实践不但有普遍性的实价，而且有现实性的实价。”

（四）什么是可能性？可能性就是在发展中会成为现实性，而在眼前还没有作为必然性展开来的东西。例如抗战的最后胜利，在现在就只是一种可能性。

甲、可能性与现实性是统一的，真正的可能性都一定会转化

为现实性，不能成为现实性而空谈可能，那就是抽象的可能性。但辩证法唯物论所要把握的是实在的可能性，而非抽象的可能性。

乙、什么是抽象的可能性？就是没有客观的根据，只凭一些个别的条件，主观地构想出来的可能性。如汪精卫依据一篇近卫的声明，说帝国主义的日本有停止侵略，成为中国的好朋友的可能之类。

丙、什么是实在的可能性？就是已经具备着成为现实性的客观根据的可能性。

丁、实在的可能性之所以只是可能性，就因为它虽有了根据，却还没有足够的条件，不能就成为必然性展开起来。

（五）可能性不是现实性，是由于可能性本身是矛盾的。任何事物在发展中都有几种可能性并存着，因为：

甲、任何事物或过程的根据都是矛盾的、多方面的，根据的多方面性就决定了可能性的多重性。例如抗战的可能前途，不只一个，是谁也知道的，因为抗战发展的根据是敌我的对立。

乙、要使一种可能性成为现实，必须让它获得实现的条件，并克服了其他的可能性。

丙、在各种可能性中，有比较占优势的主导的可能性，有非主导的可能性，这要看它们的根据是不是在现实事物中必然存在来决定的。如坚持抗战的可能性，就是强有力的优势的方面，因为坚持抗战的根据，在敌人的疯狂进攻之下，是必然地存在着的。但非主导的可能性，在改变了的条件下，也会转化为主导的可能性。例如倘若统一战线不巩固，甚至破裂，那妥协的可能性就会抬头起来。

（六）这样，要把可能性转化为现实性，必然有三个要素：

甲、对象的存在，在这对象中有着由可能性转变为现实性的

根据。

乙、必要的条件的存在。

丙、运动。要造成一定条件，克服其他可能性而使一种可能性实现，需要有运动。在人类社会里就是在一定任务下的实践的行动，就是植物也要在运动中追求生长的顺利条件，克服困难条件。就这一点来说，可以证明人的努力对于可能性的实现是有很大作用的。

讨论问题：

1. 什么是事物的本质，它和现象的关系怎样？

2. 怎样从现象的研究中去把握事物的本质？

3. 抗战最后胜利的根据是什么，条件是什么？

4. 举中国抗战中的例子说明各种条件（内的、外的、主观的、客观的……）。

5. 形式与内容的关系怎样？

6. 抗战工作中活用各种形式的例子，举出来作为说明。

7. 法则性是什么？它的矛盾在哪里？

8. 因果性的意义是什么，辩证法唯物论所了解的因果性与旧的因果观有哪些不同？

9. 目的性与因果性的关系？

10. 必然性和偶然性的关系？举例说明。

11. 自由和必然的同一性在哪里？

12. 怎样才是现实性？

13. 抽象的可能性和实在的可能性有何不同，试举抗战中的事例来说明。

14. 怎样才能使可能性转变为现实性，用怎样争取最后胜利来做说明的例子。

参考书：

1.《社会学大纲》（第三章，第三节）；
2.《新哲学大纲》（第七章，第四至九节）；
3.《辩证法唯物论教程》（第四至五章）；
4.《辩证唯物论与史的唯物论》（第四章，四至九节）。

关于形式论理学与辩证法

(1939.3)

史枚先生：

来信收到，并且也得到了《读书月报》，嘱写关于哲学中国化通俗化的文章，因为一时事忙，不能如期交卷，等写成再寄上罢。这问题说来容易，做实很难，我自己一年多来正努力做这工作，但还没有充分把握。然原则上不外两点：第一要能控制中国传统的哲学思想，熟悉其表现方式；第二要消化今天的抗战实践的经验与教训。

《读书月报》创刊号的《读书问答》里，关于形式逻辑和辩证法的问题，你给读者的答复中，我觉得有点意见要说一说。我首先要声明：我从来没有主张过对形式论理学要“根本否定”，如果我曾抱这样的见解，那么在《大众哲学》里就不会说形式论理学还有“小真理”。所以说它还有一点小真理，就是表明它还有这一点东西，可以为辩证法所吸收。这一个观点是不论在《大众哲学》里或在《思想方法论》里，我都是一贯的，你说我在《思想方法论》里“修改了”《大众哲学》的意见，这是一个误解。《思想方法论》里的东西，不过是把《大众哲学》里在原则上提出的问题具体化一些罢了。因为《大众哲学》限于篇幅和体裁，一些问题不能详细解释。

辩证法怎样吸收形式论理学呢？这问题我已写了一篇很详细的文章来说明，不久就可以和读者见面。我的基本观点，不外是：

形式论理学的真理的方面被辩证法作为一个有机的要素吸收了，但也仅仅是一个要素，而不能和辩证法划分独立的地盘。所以，只要我们把握了辩证法，就同时已经把形式论理学的积极的东西也把握在内了，因此，在我们能运用辩证法的思维方法的时候，我们就用不着另外再要形式论理学了。

很显明的，这不是简单保存形式论理学，但也决不是简单抛弃形式论理学，而是把它“扬弃”，把它吸收在高级思想方法的有机机构内。这见解，在我的《哲学与生活》一书里有明白的说明。然而叶青却“断章取义”，把“用不着再要形式论理学”一句话拿来夸大、曲解，说这就是要简单抛弃形式论理学。

潘梓年先生对于我的见解的批评，显然是因为没有看穿叶青的曲解的伎俩，并且也没有仔细体会了我的意见，因而发生了误解，这误解影响了读者，以为我真的要根本否定形式论理学，并且也影响了你。你是负责为读者解答问题的，你的见解是否合乎事实，关系就很大，所以我不能不辩白一下。

我不但没有“消灭”形式逻辑，即使我是要消灭它，也还没有潘梓年先生那样消灭得厉害。例如他说：“形式逻辑的三个思维律，即同一律、矛盾律、排中律，已绝对不能用。”这不是根本否定是什么？然而就我的意见来说，就是三个思维律，也未尝没有一点真理，未尝没有被辩证法吸收了的积极东西，也就是未尝没有相对的“能用”的地方。而勃鲁塞林斯基的《形式逻辑》里所说的一切，也正证明这一点。

所以，潘梓年先生说我把形式论理学“完全排除”，只是捕风捉影的批评，他并没有从我前后所写的东西里举出有系统的证据，而只简单地用他自己的话说了一说就完了，这不是批评人的正确的态度。同时，你说我“在《大众哲学》里颇有把‘否定’化为

‘消灭’的意思”，我认为也没有充足的理由。你好像是说，我把形式论理学只看做是一种“因为一些不足道的理由而存在着发展着”的东西，并没有看出形式论理学的更重要的意义，这是没有根据的。因为当我说到形式论理学“也能够抓着一点小真理”的时候，已把它的重要意义，在人类思想发展上的意义提出来了。虽然在真理上加上了一个“小”字，但这是因为《大众哲学》的文体的关系：因为想减少理论文字的硬性，常常就插入了这一类比较轻松的字眼。然而真理不论大小，总之是真理，再没有因此能抹煞了真理的根本意义。

我没有很详细很具体地论述过辩证法吸收形式论理学的问题。这一点，是我过去工作上的一个缺陷。然而在基本原则上，以前的东西都阐明过了。所以要请你，以及读者们仔细地研究一下，不要再发生那样的误解。如果我有错误，请先把我的错误看清楚了以后再加批评。虽然在我自然至今仍认为我自己的根本见解是不错的。

末了，我还想讲一点：形式论理学是整个的东西。所以批判和接受形式论理学，是整个加以改造的问题，而不是哪一部分可以完全接受而哪一部分可以“绝对不用”的问题。如果这样来处理问题，就不会比叶青或普列汉诺夫的见解差得了许多。在这一点我要说潘梓年先生的著作是有着一个很大的错误的。上述的我所写的文章里，对于这一些有详细的说明。发表后请大家参看（见本书中《形式论理学和辩证法》一文）。其次，形式论理学（形而上学也一样）是比辩证法低一级的思想方法，所以，它只能作为片面的要素而被辩证法所吸收，而不会在辩证法上“添加”什么东西，所以你说：“形而上学给辩证法添加的究竟是些什么东西呢？艾先生是不能回答的。”的确，这问题我是不能回答的，就是

辩证法自己人格化起来，它也不能回答的。因为问题根本不能这样提，因为形式论理学决不会有什么比辩证法更多的东西。

这封信，烦你一字不改地在《读书月报》上发表，如果你和潘先生还有什么意见，我欢迎大家提出来讨论。这不是个人的问题，而是属于指导全国青年的问题，所以我郑重地请你发表，不对的地方请原谅。

（1939 年 3 月 31 日）

（原载《读书月报》第 1 卷第 5 期，1939 年 6 月 1 日；曾收入《中国特殊性及其他》和《艾思奇文集》第一卷）

民族与民族斗争*

(1939.3)

一、民族是什么

近代民族是一定的历史的产物，就科学意义上说，是随着封建主义崩溃与资本主义发展的过程，由各个不同的部落、氏族、宗族、种族等等结合而成的。

民族有自己的特征。

共同的语言，是民族的第一个特征。每个民族一定要有共同的语言，然而，说相同语言的人，并不是就是同一的民族。英国人和美国人说同一的语言，而他们不是一个民族。为什么？因为他们不是在共同的地域上生活。

共同的地域，乃是民族的第二个特征。“只有由于长期的和经常的互相往来之结果，只有由于人们历代共同生活之结果，民族

---

* 1938年下半年，根据毛泽东同志的建议，中宣部要在党内外进行一次关于世界观、人生观的教育，为此需要有一本系统地讲述唯物史观的教材。组织上把这项编写工作交给艾思奇和吴亮平（1908—1986）来完成。在此之前，吴亮平在上海工作时曾编译出版了原苏联芬格发特和薛尔文特合著（1929年出版）的《辩证唯物论和唯物史观》一书。他们的编写工作参考了这本书的“唯物史观”部分，共同商定新的编写提纲，各分担编写一些题目，再互相校阅，修订补充，由艾思奇统改。这部教材以《唯物史观》为书名，于1939年3月在延安出版。同时，上海生活书店等也出版发行（书名改为《科学历史观教程》）。以后，该书在各抗日根据地及国统区均有再版翻印，得到广泛发行。1981年，吴亮平同志对我们说，本书第五章、第六章由艾思奇新写，所以，我们这里只收入这两章。本文为《唯物史观》第五章。

才渐次组成。而长期的共同的生活，却非有共同的地域不可。”（斯大林：《马克思主义与民族问题》）然而，共同的地域本身，还不能造成民族，要造成民族，还要有内部的经济联系，来把民族各个部分团结成为一个整体。

共同的经济生活，经济的联系性，乃是民族的第三个特征。只有内部共同的经济生活与经济联系，才能把生活在共同地域上的部落、氏族、宗族、种族等等团结成为一个近代民族。

此外，共同的心理结构（它是由于历代以来生存条件不同而形成的，它表现于共同文化之上），也是民族的特征之一（第四特征），但决不是民族的惟一特征。所谓民族共同心理结构，并不是什么神秘不可捉摸的东西，它具体地表现于各民族的文化特点上与风俗习惯上。自然、民族心理结构，是由民族的物质生活条件决定的。是随着民族的物质生活条件之变化而变化的。

不言而喻的，在这些民族的特征中，无论把哪一个特征单独拿来，都不足以用来做出民族的定义。而且，只要这些特征中缺少任何一个，都不足以使民族成其为民族。只有这一切特征具备时，才能成为近代的民族。

所以，斯大林说：“民族是在历史上形成的，一种有共同的语言、共同的地域、共同的经济生活以及表现于共同文化上的心理结构的固定集团。”

民族是由内部各个阶级组成的。民族内部，有剥削压迫的阶级——地主资产阶级；也有被剥削被压迫的阶级——工人和农民。

地主资产阶级只是民族中的少数，工人和农民，则占民族中的绝对大多数。

地主资产阶级虽然在一时期内、某种限度内能够参加反对异民族侵略压迫的斗争，但是，他们总是想由自己来独占民族斗争

的利益，总是想以抽象的“民族”口号，来压制民族中最大多数人的利益。由于他们的阶级地位的特点，他们在民族斗争中，带有动摇性妥协性。他们时常压制民族中广大工农劳动民众的民族斗争。他们到一定阶段，甚至会叛卖民族利益，脱离民族解放事业。所以他们不是民族的真正代表者。

工人阶级是真正能够彻底地、坚决地代表民族利益的阶级。工人、农民与城市小资产阶级群众占全民族的最大多数。工人领导农民和城市小资产阶级群众，能够始终一贯，为民族的当前的与久远的利益而坚持奋斗。工人阶级不仅能领导农民和城市小资产阶级群众，为民族独立解放的彻底胜利而斗争，而且要领导农民的基本群众为消灭一切剥削压迫，求得全民族和本身的彻底解放而斗争。所以，工人阶级，真正坚决地彻底地代表民族的利益。

民族不是自古就有的，正如斯大林所说：“民族，也与任何历史现象一样，是受变化法则所支配，它有自己的历史，有自己的始末。”

在原始共产制社会中与奴隶制社会中，那种低下的生产力，比较不发展的社会生活条件，使那时，只能够有部落、氏族等等存在。在封建社会中，生产力虽然比较往前发展了些，但还是狭小的地方性的自然经济，那时的社会生活条件，只能够形成宗族与种族等等集团，而不能形成民族。民族，是商品生产，特别是资本主义生产发展的产物。只有商品生产和货币关系的发展，才能把共同地域上各自分工的小集团联系起来，逐渐的形成了近代民族。

但是，异民族的侵略压迫和封建势力，却妨害了本国民族的自由发展，于是，就必须向异民族压迫和封建势力进行革命的斗争。只有用革命斗争的手段，才能够求得民族的独立与统一，建

立民族国家，造成民族自由发展的必要条件。

所以，民族本身，并不是什么用“自然力”造成的团体，而是社会历史发展到一定阶段上的产物。到将来世界共产主义胜利了以后，阶级消灭了，生产力高度的发展，各民族亲密的联系，经过长时期的发展，民族也会逐渐融合起来，民族的区别也将消除了。

二、民族问题与民族革命运动

在资本主义世界，阶级的剥削与压迫，必然会发展为民族的剥削与压迫。有了民族的剥削与压迫，就必然要产生民族问题，必然要发生民族革命运动。

特别在帝国主义时代，全世界的殖民地，都被帝国主义列强瓜分完结，许多民族受到帝国主义财政资本的剥削与压迫。帝国主义不仅进行“和平的”经济、文化侵略，而且，还野蛮地经常进行武装侵略，来霸占被压迫民族的财政经济命脉，强占他们的领土，并使他们政治上屈服于自己。帝国主义还故意扶助被压迫民族内部的反动势力，使他们成为自己的爪牙。

现在，世界上有许多民族亡了国，完全失去了政治上的独立性，做了亡国奴（如印度、朝鲜等）这就叫做殖民地。

有些民族，还没有被一个帝国主义所独占，或几个帝国主义所瓜分，还有某种程度的独立的国家，人民还有一种半独立的性质，还没有直接变成亡国奴，但是这国家的财政经济命脉，掌握在帝国主义手里，政治上也受着帝国主义的直接的或间接的支配，这就叫做半殖民地。半殖民地之所以没有变成完全的殖民地，主要原因是在于，这个民族，特别是其广大的劳动民众，能够不屈不挠、英勇壮烈地进行民族革命斗争，来反对帝国主义的剥削压迫，反对内部为敌作伥的奸徒势力。而半殖民地之所以没有得到

完全的独立，主要原因就是，这个民族内部各种反帝力量，还团结得不够巩固，广大民众的反帝力量，还未得应有的发展，致使民族的伟大力量，不能充分发挥，因此，还未能驱除帝国主义和民族叛贼。

还有一些民族，自己也剥削压迫一些别的民族，但同时，自己在政治上、经济上却附属于别的强大的帝国主义国家，自己并不是一个真正独立的国家。这样国家就叫做附属国。

帝国主义财政资本集团，用经济的、政治的、文化的、武装的种种方法，“对最广大的殖民地附属国内十数万万人民实行最残暴的剥削和最惨无人道的压迫”。(斯大林)特别是目前帝国主义强盗对于半殖民地和附属国所进行的民族侵略和强盗战争（如日本对于中国)，那更是旷古未有的野蛮残酷，根本地危害了这些被压迫民族的生存。

在殖民地半殖民地，“帝国主义在剥削这些国家的时候，不得不在那里建设铁路、工厂及工业的和商业的中心”。(斯大林)同时，殖民地，半殖民地商品经济、货币经济发展的过程中，在与资本帝国主义斗争的过程中，也部分地发展了某些民族资本主义，于是在殖民地、半殖民地国度内，无产阶级出现了，某些民族资产阶级也产生了。于是，民族觉悟兴起了，解放运动也更有力了，更加紧了。

所以，民族问题和民族斗争，并不是什么超阶级的东西，也不是和一般革命问题没有关系的东西。恰恰相反，“布尔塞维克对于民族问题的基本态度，就是：布尔塞维克历来都把民族问题当做与革命前途紧密联系着的一个问题”，“他们过去和现在观察民族问题完全是与一般革命问题密切地联系着的”。(斯大林)

在工业资本主义时代，民族问题，是资产阶级民主革命总问

题的一部分。那时，被压迫民族的民族解放运动（如波兰、爱尔兰、美国等），只是资产阶级民主革命运动的一个组成部分。

在帝国主义时代，民族问题，已经变成全世界殖民地、半殖民地、附属国人民，推翻帝国主义剥削压迫的问题。因此，民族问题也变成了全世界无产阶级革命和无产阶级专政总问题的一部分。这时，殖民地、半殖民地、附属国人民的反帝国主义的民族解放斗争，已经变成了全世界无产阶级社会主义革命运动的一个重要的组成部分。自然，这并不是说：殖民地、半殖民地、附属国人民的民族解放运动本身已经变成了社会主义革命。决不是这样的。民族解放运动本身，还是资产阶级民主主义性的。这只是说：殖民地、半殖民地、附属国的民族解放运动，不仅客观上帮助了帝国主义国内无产阶级革命运动，而且，民族问题，只有与无产阶级革命相联系才能得到解决，而西方各国革命胜利的道路，须经过与殖民地和附属国反帝国主义的解放运动的革命联盟。

所以，根本反对一切剥削和压迫的无产阶级，就最坚决地、最彻底地反对任何民族的剥削和压迫。

所以，“在每一个国家里，无产阶级的国际主义都应当‘适应本地的气候’，以便在本地种下自己的深根。个别国家里无产阶级斗争和工人运动的民族形式是不违反无产阶级的国际主义，恰恰相反，正是在这种形式里，同时还可以胜利地拥护无产阶级的国际的利益”。（季米特洛夫）

在帝国主义国度里，无产阶级及共产党，必须了解：“压迫别的民族的民族，本身是不自由的。”（马克思）民族的剥削与压迫，恰恰就是帝国主义资产阶级之打击无产阶级革命运动，维持其垂死的统治的重要据点。帝国主义资产阶级所进行的民族剥削和压迫，绝对不是本国无产阶级劳动人民本国民族的真正幸福和光荣，而

正是他们的痛苦与耻辱。因此，在资本主义国度中，无产阶级与共产党，必须领导本国一切被剥削的劳苦民众，坚决反对帝国主义资产阶级所进行的民族剥削和压迫，用积极的行动来赞助殖民地、半殖民地民族和附属国人民的民族解放运动；必须和任何轻视殖民地、半殖民地和附属国民族解放运动的倾向作斗争；必须进行坚决的思想斗争，来反对帝国主义资产阶级的民族欺骗。

在殖民地、半殖民地和附属国中，无产阶级及其政党，必须了解：自己是全民族血肉相关的一部分，是民族中最优秀的男女，民族的根本利益，是和自己阶级的根本利益一致的。民族的独立，是自己阶级和民族彻底解放的一个首先必经的阶段和过程。其次，必须了解："帝国主义者剥削和压迫殖民地及被压迫民族的基本群众（首先是农民群众），而这种剥削和压迫，同时又引起了这些群众与帝国主义斗争……"，"农民是民族运动的基本军队，没有农民的这支军队，就没有而且也不会有强大的民族运动。"（斯大林）而农民的基本群众，又是无产阶级最可靠的同盟者。所以无产阶级及其政党必须竭力发动、组织、武装广大农民群众来参加民族民主革命斗争，除农民外，无产阶级及其政党，必须领导城市小资产阶级的群众及革命知识分子，来积极参加民族解放斗争；必须坚决地反对一切民族虚无主义和狭隘民族主义的倾向；在一定条件之下（即民族资产阶级真正参加民族革命斗争，允许无产阶级政党独立存在，并以无产阶级精神去教育训练广大劳动民众）必须和参加民族解放斗争的民族资产阶级其他反帝阶层与党派建立民族统一战线，共同进行反对帝国主义的斗争。

这就是无产阶级国际主义在殖民地、半殖民地国度的具体表现。

马克思列宁主义指明了，而事实证明了：殖民地、半殖民地

民族和附属国人民的民族解放斗争，是帝国主义的民族剥削和压迫所必然引起的结果。这些国度的民族，为了反抗异民族的侵略和压迫，争取自己的解放，就不得不进行坚决的斗争。

民族解放斗争，有各种斗争形式，而它的最高形式，就是武装斗争——民族起义与民族革命战争（如在中国，就有世界历史上最伟大的民族自卫的抗日战争）。

三、民族革命战争

被压迫民族反帝的武装斗争，是帝国主义的民族侵略和压迫所引起的结果。所以挑动战争的是帝国主义侵略者，而殖民地与半殖民地民族，为了自己的生存，必得以正义的、反侵略的民族革命战争去反对野蛮的、侵略的反动战争，真正为世界和平而战。

这种民族武装斗争形成的民族革命战争，在帝国主义时代，不仅是可能的，而且是必不可免的。为什么？因为帝国主义（特别是法西斯蒂帝国主义）残暴的民族侵略和压迫，必然要引起殖民地、半殖民地民族和附属国人民的民族义愤的增长，同时，因为这些国度内部兴发着新的革命的力量（民族团结的发展，广大民众的民族觉醒的增长，无产阶级力量的成长，无产阶级政党的产生和发展，它在民族斗争中的作用以及在人民中作用和威信的增大等等）。于是，民族解放运动便必定要发展起来，以至发动起伟大的民族革命战争。

所以，列宁说：“在这个帝国主义时代，从殖民地和半殖民地方面发生的民族战争，不仅是可以指望的，而且是必不可免的。在殖民地和半殖民地（中国、土耳其、波斯），有多至十万万的人口，就是说有超过全球半数以上的人口，这里的民族解放运动，或者是已经强大，或者是正在增长与日益成熟。任何战争都是政策之采用别种手段的继续，殖民地方面之民族解放政策的继续，必不

可免地成为殖民地反帝国主义的民族战争。”

无疑的，这种反帝国主义的民族战争，是革命的、正义的、进步的。因为这种民族战争，一方面直接打击着帝国主义统治的基础，削弱着帝国主义的力量，帮助着国际无产阶级革命运动；另一方面，推翻帝国主义的在殖民地与半殖民地的统治，就是推翻殖民地、半殖民地内部黑暗的反动势力的支柱，也就是把殖民地、半殖民地人民从中世纪的黑暗痛苦境况中解放出来所必经的一个阶段和过程。列宁说过：“最近十年来，我们可以看到，在中国及其他附属国中，千百万民众已经觉悟到，要求从列强的压迫下解放出来，在这样历史范畴内的战争，应该是而且已经是资产阶级进步的民族解放战争。”“反帝国主义列强的民族战争，不仅是可能的，不仅是可以指望的，而且是必不可免的，进步的，革命的。”

所以，在进行民族革命战争的时候，殖民地、半殖民地的无产阶级，可以而且应当提出“保卫祖国”的口号。因为，在这里，“‘祖国’二字，还未完成其历史使命，‘拥护祖国’，还可算是拥护民主，拥护本民族语言文字，拥护自由而反对压迫民族，反对封建制度”。(列宁) 在这里，“保卫祖国”，还是具有全民意义的事业。列宁说：“真正的民族革命战争中，‘保卫祖国’的口号的确完全不是欺骗。”“社会主义者曾经认为，而且现在还认为以推翻外族压迫为目的的保卫祖国的运动或防卫祖国的战争，是理所当然的、进步的、正义的战争。”

至于在资本帝国主义国家中，在那里，民族问题已经解决，“民族运动，早已成为过去的事迹。……‘祖国’二字，已完成其历史的使命，换句话说，在这里，民族运动，已不能表现进步的作用，已不能推动与新兴的人群来为新的经济、政治生活而奋斗，在这里，摆在历史发展现阶段上的问题，已经不是由封建制度或

宗法野蛮制度过渡到进步的民族轨道，过渡到文明的政治自由的'祖国'，而是要由早已过时的资本主义'祖国'过渡到社会主义制度……"（列宁）因此，马克思和恩格斯对西欧资本主义国家的工人说："工人没有祖国。"列宁在第一次世界帝国主义战争开始时，坚决反对那种反动的战争；坚决反对第二国际首领们所拥护的"保卫祖国"的口号，认为这完全是背叛无产阶级。他写道："至于英国人、德国人、法国人在现时（即当时）帝国主义战争中'保卫祖国'，却完全是欺人之谈，因为他们在事实上所保卫的，并不是自己民族发展自由，而是保卫自己的奴隶剥削制度，保卫自己的殖民地占有权，保卫自己的财政资本在别国的'势力范围'等等，……在现时帝国主义战争中，主张'保卫祖国'，即是欺骗民众，因为这并不是民族战争。"因此在第一次帝国主义世界大战中，帝国主义俄国国内的列宁及布尔塞维克党坚决主张变帝国主义战争为国内战争。

所以，在不同的国度内，在不同性质的战争中，无产阶级对于"保护祖国"的口号，是根据革命的利益来决定自己的正确态度的。

四、民族统一战线

为着争取民族革命战争的胜利，必须联合全民族的一切反帝力量，组织反帝民族统一战线（如在中国，就有抗日民族统一战线）。而民族内部各种力量的团结，就是伟大的不可战胜的力量。

民族统一战线就是被侵略、被压迫民族内各反帝的阶级、各党派为了反对共同敌人（帝国主义侵略者），争取民族独立解放的民族的团结。为着能够更多明了民族统一战线的一般问题起见，我们就来具体研究中国的抗日民族统一战线的各个问题。

中国抗日民族统一战线，不是人民战线。第一，产生的环境

不同。抗日民族统一战线是产生于资本主义还只有部分发展的半殖民地半封建的中国，在这里，民族的独立问题具有首要的意义。人民战线则产生于资本主义较为发展的国度中。第二，反对的对象不同。抗日民族统一战线所反对的是日本帝国主义侵略者及其走狗，而人民战线则是反对国内法西斯蒂以及帮助国内法西斯蒂的外国干涉者。第三，抗日民族统一战线的斗争目标，是打倒日本帝国主义及其走狗，争取自己民族的独立，而人民战线则是打倒法西斯蒂，保卫国内民主与世界和平（自然，人民战线的斗争目标，也随各国具体情况而有所不同，有的也包含重大的保卫民族独立的任务，如西班牙人民战线）。第四，特别主要的，是组成的范围不同。民族统一战线是要包括全中华民族所有一切生动力量，一切抗日的阶级、阶层、党派、团体，除了极少数的民族叛贼以外都可以参加。人民战线则主要的是劳动人民的统一战线，参加人民战线的是广大劳动人民以及一些真正爱护民主爱护世界和平的人士与集团。抗日民族统一战线的阶级组成，要比人民战线广泛得多，因之在抗日民族统一战线的内部，就有更复杂的关系。

民族统一战线，绝不是什么人随意制造出来的，更不是从外国输入的。它的形成，是因为中国本身产生了前面所说的条件。中国无产阶级政党的确是抗日民族统一战线的首先发起人，和抗日民族统一战线的最忠实的执行者。它的伟大的功绩，就在于它不仅首先认识了抗日民族统一战线产生的客观条件，认识了没有全民族的团结与进步，要战胜凶暴的日本帝国主义是不可能的真理；而且还能够进行坚持的斗争，艰苦的说服教育工作，去打破日寇、汉奸、汪派、托派的破坏阻挠，克服内部某些分子的反对，而建立起抗日民族统一战线。

为什么中国无产阶级政党能够这样做呢？

因为，无产阶级政党是无产阶级的先锋队，是全民族和全体人民解放事业的最坚决的战斗队伍，是与全民族和全体人民血肉相连而不可分离的一部分。因此，他们对于全民族和全体人民的命运最关切、最负责。建立抗日民族统一战线的事业，既然是全民族和全体人民生死攸关的事业，所以，同时也就是中国工人阶级及其政党的切身事业。

因为，中国无产阶级的政党是马列主义的党。马列主义是科学的共产主义，它清楚地了解社会发展的规律，它指明了各国一定要根据各民族的历史、社会、经济、政治、文化等等具体特点，经过必经的革命阶段与过程才能达到社会主义与共产主义的胜利。所以，它不仅是全世界无产阶级革命与专政的理论和策略，而且同时又是全世界一切民族民主革命的理论和策略。马列主义不仅能够科学地预见在严重的民族危机下，中国各阶级关系变化和发展的趋势，而且，更清楚地指明：在这一民族危机下，联合革命同盟军的方针与方法。当然在一切革命斗争中，无产阶级都必须根据革命阶段的特点，去联合必要的而且可能的革命同盟军，共同奋斗，争取胜利。孤军苦战，是没有不失败的。因此，在进行民族斗争时，特别是在进行民族抗战时，无产阶级应当而且可能，运用一切方法，战胜一切困难，和一切不愿当亡国奴的阶级、阶层、党派集团，建立最广泛的抗日民族统一战线。

所以，无产阶级政党的这一主张和行动是完全正确的。这完全忠实于工人阶级、全体人民及全民族的利益，完全忠实于马列主义的。

抗日民族统一战线是由几个阶级及其党派组成的。这些阶级、阶层与党派，虽然为了反对共同敌人而联合起来，但同时，仍然保存着各自不同的阶级利益与思想，不同的革命态度与观点。所

以在民族抗日战争中,各阶级还有坚决程度与贯彻程度的不同。这些不同，是不能由人们的主观意志来取消的。

因此，在民族抗战中，抗日民族统一战线内部，必然会有两条政治路线的分歧：一条是不彻底争取民族独立解放的路线；另一条则是彻底争取民族独立解放的路线。

什么是抗日民族统一战线内部不彻底争取民族独立解放的路线呢?

当日本帝国主义坚决进攻中国时，它是要进行抗战的；但是这必须在少数上层统治者无理的包办统治底下来进行，不赞成全面的全民族的总动员，不赞成抗日民族统一战线。对于军事、政治、党务、民运、文化教育等等方面，只求某些不得已的、缓慢的、胆怯的、微小的改革，不愿且惧怕各方面的、主动的、大胆的、彻底的改革，尤其不愿与惧怕给人民大众以民主的自由权利，不愿改善他们的生活与地位，来大量的发动与组织他们，提高他们的觉悟程度，使他们积极的参加抗战。相反地，它的很大力量常常不用于长期坚持抗战争取抗战胜利，而用于打击比较进步的分子与团体，尤其用力于打击无产阶级政党及其所领导的革命力量。而对于落后的、顽固的、黑暗的、甚至民族叛贼汪派、托派，则表示最大的容忍、袒护与纵容。对于民族、民权、民生的三民主义的执行，表示不彻底与不坚决，特别对于民权主义与民生主义表示怠工。对于外力援助有过度的希望，对于自力更生的信念极不坚定。它企图经过国际会议的方式来中止抗日战争，而且不断地为着这种希望的实现而活动。对于内部一部分动摇分子投降妥协的倾向的打击，很不彻底，很不坚定。而且在敌人诱降的活动与某些其他国家妥协派的调停之下，自己也表示动摇不定，准备投降妥协，甚至表示只要日寇退出一部分地方，就可以停止抗

战，另一部分领土它是准备放弃的……

什么是彻底争取民族独立解放的路线呢？

它始终站在坚持全面的全民族的抗战，坚持抗日民族统一战线，坚持抗战的各党各派的合作，用一切力量克服一切困难，驱逐日寇出中国，收复一切失地的立场上。它坚决主张全国军队、政治、党务、民运、文化教育等方面的主动的、大胆的、彻底的、迅速的改革，尤其着重于民主自由权利的保障，与现代民主政治的建立，大量发动、组织与武装民众，提高他们的觉悟程度，使他们在中华民族与国家内取得他们应有的政治的与社会的平等地位。它坚决拥护民族独立、民权自由、民生幸福的三民主义，而且要求三民主义的全部实现。他认为民族解放运动，应该对于全国一切参加抗战的阶级、阶层与党派有利，而不应只对于少数上层分子有利。它坚决拥护与赞助一切前进的、光明的、自由的、民主的、活跃生动的运动与力量，而反对一切落后的、黑暗的、保守的、腐化的、专制野蛮的东西。它主张力争外援，但坚持自力更生的基本方针。它在日寇诱降与某些其他国家妥协派调解之前，决不动摇。它坚决反对任何国际会议形式的投降妥协，它揭破一切国内投降妥协分子反对无产阶级政党的阴谋，它指出这是他们准备投降的具体步骤，主张从一切机关与团体上肃清汉奸及各种隐藏的民族危害分子……。

谁都可以看到前一条不彻底争取民族独立解放的路线，主要是为一部分上层资产阶级及少数上层分子所支持，而后一条彻底争取民族独立解放的路线，主要是为工人阶级及最大多数人民所支持。

显然，用不着证明，不彻底的路线，是有害于民族利益的路线，而彻底的路线，则是真正民族至上的路线。

这两条路线的不同，必然要产生各种性质和各种方式的摩擦，这就是抗日民族统一战线内部资产阶级与无产阶级的阶级斗争的一个主要的表现形式。

首先，而且经常进行无理摩擦的，就是那班高唱“反对阶级斗争”的剥削分子。这不仅是因为它们在民族抗战中继续剥削和压迫工人和农民，而且，还因为它们要强迫广大民众执行它们那种有害于争取抗战胜利的政治路线。它们斗争的锋芒，首先就是向着最忠实于民族与人民利益的无产阶级政党。它们纵容民族叛贼汪派、托派，进行反对无产阶级政党的工作，它们不仅极力进行思想上的影响和物质上的引诱，而且用威胁、暗杀种种方法来破坏无产阶级政党及其所领导的革命力量。

毋庸置疑，它们这种阶级斗争（摩擦），是有害于民族与人民的利益，是有害于抗日民族统一战线与民族抗日战争的。在抗战进一步发展的过程中，抗日民族统一战线内部的一些动摇分子，以反对无产阶级政党的活动，来作为向敌人妥协投降的具体准备工作。

为什么反对无产阶级政党是向帝国主义侵略者妥协投降的实际准备工作呢？

第一，因为“共同防共”是日寇的方针，反对无产阶级政党，是适合于日寇灭华的要求的。

第二，因为打击无产阶级政党，就可以使其他抗日的阶层、党派、部队及革命民众，失去支柱的力量。

第三，因为无产阶级政党及其所领导的抗日力量，是对日妥协投降的最大障碍。

第四，因为反对无产阶级政党，容易博得某些其他国家反对阶层的欢心与赞助。

第五，因为以反对无产阶级政党的“工作”来准备妥协投降，

便于蒙蔽一部分革命将士与民众的警觉性，减弱革命将士与民众的反对妥协投降的运动。

所以，反对无产阶级政党，就成为抗日民族统一战线中的动摇妥协分子对民族敌人妥协投降的主要准备工作。

因此，为了全民族与全人民的利益（也就是为了工人阶级的利益），无产阶级政党还必须善于发动民众反对向民族敌人妥协投降，巩固与发展抗日民族统一战线，巩固各抗日党派的合作，真正实行民族、民权、民生的三民主义，只有这样，才能保证民族抗日战争得到最后的胜利。

这就是说，无产阶级政党，不仅必须用坚决奋斗、英勇卫国的先锋的模范作用，去影响同盟者，而且，还必须始终坚持自己的正确的政治路线，发动广大民众批评资产阶级的不彻底性，坚决反对动摇妥协派向民族敌人日寇投降的阴谋，反对它们所进行的破坏抗日民族统一战线，违反民族利益的行为，以坚持民族统一战线推动民族进步，坚持持久抗战到最后的胜利。

无产阶级政党领导人民来开展这样的斗争，是完全正当的、完全必要的。因为这种斗争完全是为了民族利益的。如果没有这种斗争，民族统一战线就不能巩固发展起来，民族解放事业就不能得到胜利。所以，用适当的方式，向资产阶级进行批评与斗争，是抗日民族统一战线巩固与发展的一个必要条件。

民族统一战线是要随着民族抗日战争的发展而发展的。而在这发展的过程中，一方面固然会有无数新的力量生长起来，另一方面，还必然会有动摇变节的事件发生，这是毫不足怪的，因为组成抗日民族统一战线的各阶层，原来就有彻底程度与坚决程度的不同，而日寇也会用分化引诱的手段，来分裂抗日民族统一战线。每当这种时机，无产阶级政党不仅必须动员广大民众，坚决

反对日寇阴谋，彻底地打击那些已经公开叛变民族，投降日寇的汪派汉奸，而且必须警惕地揭发一切隐藏的民族危害分子以反对无产阶级政党在准备妥协投降的阴谋，并动员全民族的一切生动力量去粉碎这种阴谋。无产阶级政党还必须坚持抗战，坚持抗日民族统一战线，坚持各抗日党派的合作，坚持三民主义，以争取抗战的最后胜利。

为着能够有力地达到这个目的，无产阶级政党本身必须巩固与发展起来。在民族统一战线中无产阶级政党必须始终绝对保持自己思想上、政治上、组织上的独立性，必须始终努力加强自己所领导的革命力量。党还必须大大地巩固；要更加加强党的理论的修养；要更加严格党的纪律；要更加提高革命的警惕性；要坚决反对任何不良倾向，并严厉地和破坏分子作斗争。这些都是完全正当的，完全必要的，完全合乎民族与人民的利益的。因为无产阶级政党是民族革命的一个支柱力量，是抗日民族统一战线的首先发起人和最忠实的执行者，它的巩固和发展，是抗日民族统一战线巩固和发展的有力的保证。它更强大更有力，就是民族解放运动更强大更有力，它的巩固和发展，不仅是全民族从帝国主义侵略中解放出来的有力保证，而且是全民族从内部封建剥削与压迫以至从一切剥削与压迫下解放出来的真实保证。

这就是关于抗日民族统一战线的一些要点。这些要点，也能帮助其他殖民地半殖民地的国度的民族与工人阶级根据他们的具体的政治、经济、社会状况，去正确地了解、进行与实现它们的反帝民族统一战线。

民族统一战线的巩固与扩大，广大民众之加入民族统一战线，热烈参加民族革命战争，民族内部各方面的进步，就是争取民族解放运动与民族革命战争胜利的最主要的条件。

此外，在帝国主义时代，民族革命战争的胜利，还有如下的条件：由于帝国主义时代，资本主义发展的不平衡性的加剧，使得帝国主义列强彼此之间的矛盾与斗争，异常紧张，以至形成他们相互之间的战争。同时，由于帝国主义列强在殖民地、半殖民地问题上彼此利害的冲突，使各个帝国主义可以对某一殖民地、半殖民地的民族解放运动与民族革命战争采取某些不同的态度。

所以，殖民地、半殖民地和附属国，在进行民族革命战争的时候，可能而且应当利用各帝国主义间的矛盾，去打击当前最主要、最危险的帝国主义侵略国家。

当然在这上面，被侵略的民族，决不能对帝国主义侵略国的同盟国，存任何的幻想。因为历史事实证明了：走侵略者同盟的路线，只是暗藏着的民族危害分子企图经过其他侵略国家来达到妥协投降的手段。

而且被侵略的民族，也不应该依赖那些乐于维持现状的帝国主义国家，来作为自己的靠山。

因为这些乐于维持现状的帝国主义国度内的反动资产阶级为了保持自己的帝国主义利益，是会乘机出来（而且事实上发生了的）压迫被侵略民族向侵略者投降的。这种阴谋，是必须警觉地揭破与防止的。

其次，在帝国主义时代，帝国主义与殖民地的矛盾，是更加紧张了。当某一帝国主义大规模的武装侵略某一半殖民地国家的时候，它必然要更残酷地剥削压迫本国的殖民地，大大地增加这些殖民地民族的战争负担，大批地驱送殖民地人民去当炮灰。这样，就不可避免地要激起本国殖民地人民的民族解放运动的加紧，以至于成为民族革命战争。

因此，被侵略民族的民族革命战争，就要影响与推动侵略国

本国的殖民地人民的民族解放运动，就会把这两方面的民族解放运动结合起来，去反对共同的帝国主义压迫者。同时，被侵略民族的民族革命战争，还可以得全世界被压迫民族的精神上、物质上的援助。这些，对于被侵略民族的民族革命战争，无疑是一个有利的条件。

再次，帝国主义时代，帝国主义与本国无产阶级和广大民众间的矛盾，更是异常紧张的。当帝国主义发动野蛮的侵略战争以后，它一定要更加残酷地剥削和压迫本国无产阶级与劳动民众，一定要使它本国内部的阶级矛盾更加剧烈起来，必然要使无产阶级及广大劳动民众日益革命化，使革命运动日益高涨，以至于走向反侵略战争、反本国资产阶级的武装起义。

因此，被侵略民族的民族革命战争，就要影响与推动帝国主义侵略国内部的革命运动与起义，就会把被侵略民族的民族革命战争与侵略国内部的阶级革命战争结合起来，去共同反对帝国主义侵略者。同时，被侵略民族的民族革命战争，当然还可以取得全世界各国无产阶级及广大民众的精神上与物质上的援助。这些，对于被侵略民族的民族革命战争，无疑是一个有利的条件。

最后，极重要的是社会主义国家——苏联的强大更使被压迫民族的民族革命战争得到真诚的帮助。社会主义国家——苏联，是世界和平的支柱，是反对帝国主义的强大力量，是一切被压迫被侵略民族的好朋友。关于它的外交政策，斯大林在联共十八次全国大会上曾这样明确的指出了："苏联的外交政策是明白而显然的：第一，我们主张和平并主张巩固我们与其他各国的实际联系，我们现在是站在这个立场上，而且将来还会站在这个立场上，只要这些国家也会对苏联维持着这样的关系，只要它们不来试图侵犯我国的利益。第二，我们主张和那一切与苏联交界的邻国保持

和平的、亲近的与善邻的关系；我们现在是站在这个立场上，而将来还会站在这个立场上，只要这些国家也会对苏联保持这样的关系，只要它们不来试图直接或间接侵犯苏维埃国家的边界完整和神圣性的利益。第三，我们主张援助那些遭受侵略并为自己祖国独立而奋斗的民族。第四，我们不怕那些来自侵略者方面的威胁，并准备以加倍的打击去回答那些试图侵犯苏维埃国界神圣性的挑战者的打击。”

因此，被侵略民族在进行民族革命战争时，应当和苏联亲密地联合。这无疑是争取胜利的有力条件。

这就是帝国主义时代民族革命战争胜利的条件。这上面，主要条件是被侵略民族内部团结（民族统一战线）的巩固发展，内部各方面的往前进步。所以，被压迫民族的民族革命战争最后胜利的取得，基本上是靠自力更生。只有坚持并加紧团结，坚持并加紧进步，坚持民族革命战争，才能取得其他有利条件的配合，以争取民族革命战争的最后胜利。列宁曾经明确地指示着：“反帝国主义列强的民族战争，不仅是可能的，不仅是可以指望的，而且是必不可免的、进步的、革命的。虽然，为要保障这种战争的胜利，当然要有：或者是被压迫国内巨大数量的居民之共同努力（例如我们所引作例证的印度和中国内数万万居民之共同努力），或者是国际形势中种种条件之特别顺利的配合（例如帝国主义列强因本身势力的削弱，因此彼此进行战争，因其彼此对抗而无法实行干涉），或者是某一个强大国家里，无产阶级同时举行反资产阶级的武装起义（最后的一个情况，从无产阶级之胜利观点看来，乃是最有希望和最有利的情况）。”自然，这三个条件，主要的还是“被压迫国内巨大数量的居民之共同努力”，亦即全民族的团结。

五、民族自决与民族国家

一切民族解放运动的趋向是什么呢？换句话说，一切民族解放运动的目的是什么呢？就是实现民族自决，实现民族的政治上的独立，建立民族国家。实现民族自决权，是一个民主主义的要求。

列宁说："所谓民族自决，就是民族在国家关系上脱离外族的集体，就是组织独立的民族国家……从历史的、经济的观点看来，马克思主义者纲领上的民族自决，只是政治的自决、国家的独立、民族国家的形成，决不能有其他意义。"

民族自决是马克思列宁主义解决民族问题的原则。

一切革命的基本问题，是政权问题。民族解放运动民族革命战争的基本问题，就是推翻帝国主义及其走狗的统治，取得民族政治上的独立，建立民族国家。

但要建立一个独立、自由、幸福的民族国家，在进行民族革命战争中，就必须发动广大民众，给人民以政治自由，并且确当地改善人民生活。不然，民族革命战争的最后胜利与民族国家建设的成功是不可能的。

马列主义清楚指明，人类社会发展的历史趋向，是朝着互相接近的方向发展的，大国比小国在经济上、政治上、军事上、思想文化上等等各方面，都有许多更加便利的地方。但是，只有经过民族的自决的实现以后，只有各民族平等以后，才能走向各民族间自愿的、自由的联合。只有各民族站在完全平等自愿之上的自由联合，而不带丝毫强迫的性质，才能产生各民族间的互相信任与友爱。只有站在这个原则的基础上，才能实现各个民族的亲密的团结。

马列主义，一方面坚决主张民族独立自决，同时坚决主张全世界各民族的工人阶级亲密联合，这两者并无丝毫矛盾，而是完

全一致的。这两个原则，是马列主义解决民族问题的基本主张。

马列主义所主张的民族自决，不等于提倡无原则的民族分散，建立许多小国。马列主义所主张的民族自决，是指各被压迫民族有脱离帝国主义压迫，政治上完全独立自主地决定自己命运的完全权利。被压迫民族，应以整个革命利益为依归来决定实现这一权利的步骤。在民族自决权实现之后，各个平等的民族，可以根据平等自愿的原则来和别的民族联合，形成一个多民族的联盟国家。

民族自决权绝不是"民族文化自治权"。这种"文化自治"是帝国主义殖民政策的拥护者的口号。因为它主张被压迫民族只要有建立自己文化机关的权利，而可以让全部政权仍然掌握在帝国主义手里。

民族自决权也不是地方的民族自治。以"民族自治"来反对民族自决，是适合帝国主义资产阶级的机会主义的行为。

在苏联社会主义革命后，首先建立了某些民族自治共和国或民族自治区，但这是民族自决权彻底实现的一种形式，决不是机会主义所说的"地方民族自治"。

六、民族的独立解放与民族最后解放

民族的独立解放，是达到民族最后解放的一个必经的历史阶段，但本身还不是民族的最后解放。因为民族的独立解放，只是使民族脱离了异民族的侵略和奴役，而民族内部广大的工农劳动人民，还仍然受着本民族的地主、资产阶级的剥削和奴役。只有没有人剥削人的制度存在的社会主义共产主义的胜利，才能把民族内部的最大多数的人民从一切剥削奴役下解放出来，才是全民族与全人民的最后解放。

经过了民族自决权的彻底实现与各民族自愿的友爱联盟，再经过社会主义共产主义建设的胜利，当各民族在各方面都得到高度的发展的时候，各民族才能逐渐融合起来。

家　族*

(1939.3)

一、什么是家　族

人类生活的继续和发展，有两个方面：一是社会成员本身的生活的维持，二是种族的继续。为了维持成员本身的生活，就要取得一定的物质的生活资料，为着这一个目的，人类就在一定的生产关系之下进行劳动，进行物质生活资料的生产。然而为着种族的继续，就不仅仅需要生活资料的取得，而且要有两性间的结合，要使两性在一定的方式之下结合起来，以进行子女的生产。这就是说，人类要继续和发展自己的生活，不但要进行物质生活资料的生产，而且要进行人类自身的生产，在进行人类自身的生产时，人类间所形成的关系，就是家族关系。

家族关系是人类生活中重要的要素之一。家族的生产（即人类本身的生产）和劳动的生产（即物质资料的生产），都成为人类历史及人类社会制度的基础。[恩格斯说："为某一时代某一地域之人民生活于其中的社会制度，是受两种生产形式的制约，即一方是劳动之发展，他方是家族之发展。"（《家族私有财产及国家的起源》第一版序）] 这就是说在一个时代、一个地域的社会制度里，家族关系是有着一定的作用的，要具体认识这一时代、这一地域的社会历史，除了要认识它的生产力生产关系的发展，阶级矛盾的

* 本文为《唯物史观》第六章。

发展之外，还不可以忽略了它的家族关系的发展。

但这并不是说，家族关系是社会发展的惟一的或决定的基础，或者说，它和劳动的物质生产关系有同等的决定意义。在中国，就有这样的一种思想，想把中国的封建的家族关系和宗族关系看做中国社会永久不变的基础，并企图从这基础上来说明中国的一切道德、文化、政治、革命等等的问题。甚至于把这些关系理想化了，以为在旧的家族关系基础上，也可以建立起一个新中国。这种思想，是把家族在社会史上的作用估计得错误了。依据唯物史观的科学理论，社会历史发展的基本的推动力，是生产力的发展，在一定生产力发展阶段上的一定的生产方式，决定着社会的性质。家族的关系，也是因着生产力发展程度的不同，因着社会的生产方式的不同，而采取着不同的形式的。

因此，家族的形式，必然要适应着一定社会经济结构的形式，社会经济结构发生变化时，家族形式也要跟着变化。这理由是很明白的：人类在进行一切文化政治等等活动之先，首先要求得物质生活的一定程度的满足；在进行子女的生产之先，首先要维持个体本身的生活。所以，首先是要有物质生活资料的生产，家族的关系，两性的结合，只能以这物质的生产过程为基础，适应着这生产发展的阶段，而采取一定的形式。没有永久不变的家族关系或家族形式。[马克思说："把基督教的日耳曼的家族形态绝对看待，正像把古罗马的、希腊的、或东洋的家族形态绝对看待一样，都是非常愚陋的见解。"(《资本论》第一卷第十三章)] 随着社会形态的变化发展，家族关系也变化发展。原始共产制时代的家族关系和私有财产制的家族关系不同，私有财产时代里，也随着奴隶制、封建制、资本主义制的发展而家族形式也有不同的发展。中国的封建家族形式和家族关系，是中国的封建经济基础上，适应

于中国的过去的低度生产力水准（以自然经济为主的）的家族形式。这种家族形式是会变化，而且现在已经起了变化了的。

家族的发展，怎样被劳动生产力所决定呢？一般地说，劳动的发展愈幼稚，生产力愈低，人类的经济生活的发展范围愈狭小，则人类中间的活动和相互关系愈要被限制于血族的系统之内，血统关系和家族关系也愈在社会制度中起其作用。在原始共产制社会的时候，家族关系在社会上起着很大的作用。原始共产社会崩溃以后，生产力的进步，私有财产的出现和阶级的产生，使家族关系适应着这种新的经济基础而发生一大变化，在这里，我们就可以明显地看出家族关系是受财产关系和阶级关系的支配的。一直要到私有财产制度消灭，新的社会主义、共产主义制度的建立的时候（在苏联已经建成了社会主义社会阶段），才能够有真正美满的自由幸福的新的家族关系。

这就是家族关系的发展的最简略的图画，恩格斯说："劳动的发展愈幼稚，它的生产之量，从而社会之财富愈有限制，那么，社会制度愈可看出是受血统关系的支配的。然而，在以血统关系为基础的社会组织之下，劳动之生产力逐渐发达，同时，私有财产与交换，贫富之差别，他人劳动力之掠夺，从而阶级对立之基础也渐被形成。这种新的社会要素，竭力谋使旧的社会制度适应于新的境遇，一直到了两者调和的可能性告终，遂引起一个完全的革命。这个以血统关系为基础的旧社会，在和新发展的社会诸阶级之冲突中，就被废除。以后新的社会出现，……在这个社会中，家族关系完全受制于财产关系，而构成从来一切成文历史的内容之阶级对立及阶级斗争，也由此自由发展。"（《家族私有财产及国家的起源》第一版序）

这是描写原始共产主义社会到私有财产社会中间的家族关系

的变化。关于私有财产过渡到高级共产主义社会的家族关系的变化，恩格斯这样说：

“跟着生产手段之转化为社会的财产，一夫一妻制也不复成为社会的经济单位，私的家政变为一种社会的产业，子女的教养成为一种公共的事务。社会对于儿童，无论是合法的或是私生的，都平等地养护，这使得现在成为本质的社会因素的（道德的及经济的）阻止一个女子无条件地委身于所爱男子的那种对于“结果”之顾虑，可以除去。”（同前，第二章）

以上只是一个简单的素描，以下再作详细地说。

二、原始共产主义社会的家族

原始共产主义社会，是人类生产力最低度发展时代的社会形态。然而就是在这种社会形态的范围以内，生产力也决不是只停止在一个固定的水准上的，在这里，生产力的发展也有不同的水准和不同的阶段，随着这生产力发展的不同的水准和不同的阶段，原始共产主义社会也分成了不同的发展时期。依据恩格斯所给予的划分，大体上有两个时期，从使用粗石器到发明弓箭，即主要依靠渔猎为生的时代，是蒙昧时期；从发明弓箭到金属的熔铸，即主要依靠畜牧和初步的耕种为生的时代，是野蛮时期；野蛮时期更进一步的发展，是文明时期，文明时期已进入了阶级社会，而不是原始共产主义时代了。在以上所说的两个原始共产主义社会的时期里，人类的家族形式是怎样发展的呢？

人类开始从动物脱离的时候，是无所谓家族，而只是群居的集团。那时，人类的个体是防御能力极薄弱的，要维持人的生活，要在自然界争取生存，首先必须采取经常群居的生活，依靠群居的力量以增强防御的能力。这时人类两性的关系，是采取集团婚或“无规律性交”的形式，即“在那种情形下，全团的男子与全

团的女子互为所有”。(同前)为什么要采取这样的形式呢?因为在那样力量微弱而数量又小的集团里,一定要采取这样的形式才能维持和巩固群居的生活,才不至于因性的嫉妒而妨害了群居的生活。这是人类脱离动物的第一步,而动物则不能这样做。在动物界里:“为家族的纽带又为其限制的雄之嫉妒,引起动物家族对群居的对抗。较高级形态的群居,为了雄的嫉妒,不是变为不可能,便是被弛缓了,或者在交尾期间被解体了。即算在最好的场合,也要阻止它的发达。”因此,“为脱离动物性而向上发达、为实现自然所指示的最大的进步,尚有一个要素是不可缺的,即由全群的协力与合作,以补足个体所不足的防御能力。……但只有已成年的雄之相互忍耐与由嫉妒之解放,才是构成那样大而且永常的集团之第一条件,而由野兽到人类的进化,便惟有在那种集团内能以实现。”(同前,第二章)

由“无规律性交”的集团婚向前发展(由于生产力的较进一步的发展和群团的数量的增大),就有以下两种更进一步的集团婚的形式:

1. 血缘家族:在这里“无规律的性交”是第一步受到了限制,虽然仍是集团婚的形式,然而只能在同辈中间实行,父母一辈只能与父母一辈的男女互相结合,而不能与子女一辈的男女结合。这样“在家族的范围内,所有祖父皆互夫妻,他们的子女(即父母)也是一样,再由他们的子女成为共同配偶的第三群,这批人的子女,即第一群的曾孙们,又成为第四群。……”

2. 普那路安家族(Punaluan Family),是比血缘家族较进一步的形式,结婚集团更受限制,不但禁止亲子间及不同辈的世代中间的性交,而且禁止兄弟姊妹间的性交。这种集团婚的形式,是逐渐形成的,首先是由最近亲的兄弟姊妹开始禁止起,渐渐再达

到远缘的兄弟姊妹。所以称为普那路安家族，是根据夏威夷的一种土人的情形而取名的。在这些土人中，有兄弟关系的男子集团互称为普那路安，他们和与他们没有姊妹关系的女子集团结婚，而这些女子还互称为普那路安。普那路安家族的形式出现以后，用一定的方法来识别兄弟姊妹关系就成为必要，于是氏族社会就发生起来。又因为在集团婚的情形下，所生子女只能确定谁是他们的母亲而不能确定谁是父亲，血缘的关系只能由女子方面得到证明，所以氏族关系都是依照母系来继承的。这就有了母系社会或"母权"社会的形式。这样，在普那路安家族的基础之上，原始社会的部落内部就分成了许多母系的氏族部落，"在氏族内部是绝对禁止通婚的，某一氏族的男子虽能在部落内部娶他们的妻，而且普通原是这样做的，然而他们必须从氏族外部娶妻"。（同前，第四版序）

由血缘家族发展到普那路安家族，中间还可以有种种过渡的中间形式。但普那路安家族，是集团婚家族的最高发展形式，由普那路安家族再进一步发展，就冲破了集团婚的形式而走向对偶婚的形式了。

所谓对偶家族，是"某种程度的对偶关系，时期虽有长短……一个丈夫在他的许多妻中间，有一个正妻（还不能称她为爱妻），而他对于她也是许多夫中间的一个主夫"。（同前）这就是说，在一定的时期内，一个男子与一个女子共同过活，这种关系可以自由脱离，或再自由结合。这和集团婚已不同，而是成为一男一女的单独的结婚了。但对偶婚的这种结合关系，不是永久的，而是一时的，所以不能够形成正式一夫一妻的家族，血统关系也仍是依母系继承的。

对偶家族是野蛮时代的主要的家族形态，它"发生于蒙昧与

野蛮之间的境界上，大概是在蒙昧的末期，还有几处是在野蛮的初期。这是野蛮时代的典型的家族形态，正犹集团婚之于蒙昧，一夫一妻制之于文明一样。”（同前）“对偶家族出现的原因，一方面是由于亲族间的婚姻限制的习惯向前发展的结果，这种婚姻限制之益见盛行，于是集团婚成为愈不可能，由对偶婚起而代之”；（同前）另一方面是由于劳动生产力发展，工具进步，生产品增加，人口密度增大，私有财产的萌芽，使集团婚的必要因此就渐渐减小了。

对偶家族再向前发展，到社会经济的基础的发展已使私有财产成为重要的因素时，就过渡到一夫一妻制了。

三、一夫一妻制的家族

一夫一妻制，就是以一男一女的结合为基础的家族制度，它和对偶家族不同的地方，“是在婚姻的约束更来得坚固持久，所以不能由双方任意解除”。（同前）然而这并不是双方平等的结合，相反的，一夫一妻制的发生是女系氏族的崩溃和男权制度的建立，一夫一妻制只是男权确立的表现，是剥削女性的自由而把她们隶属到男子的支配下的表现，所以，解除婚约的权利，仍保留在男子方面。“通常，仍是只有男子得解除婚约，离弃他的妻，男子的通奸的特权也依然至少是由习惯而得保证”。（同前）

一夫一妻制是发生在野蛮的末期，这时劳动生产力更发展，生产物已不仅仅只能维持生活，而有了相当的剩余，私有财产和奴隶的使用也产生了。一夫一妻制为什么在这样的时代发生呢？

首先是由于“财富愈增加，男子在家族的地位也愈比女子重要”，因为，“依据那时家族内的分工，获得食物及制造所必要的工具之责任，由男子担负，因之他占有了那些工具”。生产力愈发展，工具的占有者在经济上的地位也愈重要，由工具的占有者进

而为“新的生存资料即家畜的所有者，后来便是新的劳动力即奴隶的所有者”。财富的占有的增加，使他们发生一种新的欲望：想使这些财富给自己的子女来继承。为了这目的，就不能不打破女系氏族制度，因为女系的氏族制度是不容许男系的子女实行继承权的。于是就是建立男权，而将女子降到附属的地位。

另一方面，女子自身方面也有着一夫一妻制的要求。因为，社会经济愈发展，男子在生产上的地位愈重要，则男女关系也自然地发生了变化，而女子在社会上也更会感受到压迫，例如在对偶婚时期，社会虽然仍是女系氏族，而女子也仍被尊敬，但已经由于结婚的限制而感到女子的缺少，由女子缺少的感觉，而发生了女子的买卖和掠夺，掠夺和买卖的发展，使女子感到很大的痛苦，因此，在她们则不如委身于一个男子还好些。恩格斯说：“在经济发展过程上，跟着发生古代共产主义的没落与人口密度的增大，从而传统的性关系愈加失去了它们的适于原始森林时代的素朴的性质，于是在女子方面也自然地感到更低微、更被压迫，……使暂时的或永久的只与一个男子结婚以资救济的希望，也不得不更加强。”(以上引句皆同前)由于女性方面也有这种要求，所以一夫一妻制的成立以至于向男权制度的变革，“决不如我们今日所想到的那样困难。因为这一革命（人类所曾经验过的最激烈的革命之一），并没有须侵害氏族中任何一个活着的氏族员的必要，全体氏族员仍然照常过活，只要有一个简单的决议，从今以后，男子氏族员的子女应属于氏族，女子氏族员的子女应该除外而转属于他们的父之氏族，就很够了”。(同前)

一夫一妻制的家族，是采取“家长制家族”的形式而存在，并不是简单一男一女的结合，即“在父权之下，家长有妻子，及许多奴隶”。男子为一家之长，他的妻、子、女、奴隶完全隶属于他

的支配之下，他对他们有生杀予夺之权。

所以，一夫一妻制的产生，总括起来，有以下的特点：1. 一夫一妻制的出现是表示女性地位的降低，她们成为满足男子欲望及生产子女的工具；2. 一夫一妻制的建立的目的，是为着生产男系的合法的财产继承人；3. 一夫一妻制是建立在阶级压迫的基础上，一切阶级社会的家族关系，都是男权的一夫一妻制，妇女是处于被压迫的地位。奴隶制时代妇女的地位，实际上也只等于奴隶的地位，“最初的阶级压迫是与男性对女性的压迫相一致的”；4. 家长制家族的一夫一妻制包含着以后一切的阶级社会的家族形式之萌芽，它的基本特点和矛盾都在以后阶级社会的家族形式里发展着。所以马克思说：“近代的家族（指家长制家族——作者），因当时与农业有了关系，所以在胎种中，不惟包含奴隶制，也包含农奴制，它是具体而微地包含以后社会及由社会所发生的国家中所更普遍发展的一切对立。”（同前）

这样，一夫一妻制并不是男女双方平等自愿的结合形式，相反的，这种结合是建立在男性的权力强制之上。子女的婚姻，也不是自由的，在奴隶制及封建制时代一方面要由父母的意思来决定，另一方面要由财产来决定，因此，就伴随着形成买卖婚姻的制度。就是在资本主义时代，婚姻采取自由结合的形式，然而这种结合，也要受到财产经济的束缚和限制，所以也不是真正自由的。正是由于这种原因，所以在一夫一妻制发展过程中，杂婚和乱交的男女关系并不消灭，它还是以种种形式，甚至于最恶劣的形式继续进行。在男子方面就应用他们的优越的特权实行一夫多妻、嫖娼或通奸之类的性生活，而在女子方面，通奸和卖淫也成为文明史上的不可少的随伴物，成为片面贞操的一种必然的对抗物。

四、封建时代的家族制度

封建制度是以自然经济下分散经营的农业生产和地主对于农民的剥削为基础。封建剥削的方法是在于把农民固定在土地上，用政治的、道德的、法律的等等经济外的力量，强制地剥削农民。封建的家族关系，也就必须适应着这一种剥削关系和统治秩序。

因此，更严格的、更发展了的家长制家族，家族中的宗法制度，就成为封建家族的典型的形式。男性的家长是一家的最高的支配者，是财产的惟一的所有者。在一个家族之内辈分的关系，都有一定的规则和礼法，父子、兄弟、夫妇、以及一切远近的亲族，都要按照一定的辈分的秩序互相发生关系。由于看重这种秩序，所以宗族观念就非常发达，自己的宗族和别的宗族中间界限看得很严。而这宗族自然是男系的宗族。这种宗族制度，正是封建割据制度的基础，中国的封建制度，就是以宗族制度为构成原素的。

家长又是封建财产的所有者，家长以下的一切家族成员，不过是不同辈分的财产管理的助手和劳动的被剥削者。财产的继承权，在这里被看得非常重要，财产必须遗传给长子，所以结婚的目的首先就是为要生产合法的继承财产的长子。如果妻子不能生产这长子，她就要被轻视甚至于被离弃，而丈夫则可以娶别家的女子。

因为特别重视家族的合法系统，所以一夫一妻制也就特别强化和发展，而成为终身的一夫一妻制了。“白头偕老”，是这种家族制下的理想，除非万不得已，一般是不许解除婚约的。但这自然也只是对于女子方面的片面的要求，所以女子要“嫁鸡随鸡，嫁狗随狗”，而这片面性是达到这样的程度：对于女子不但要求丈夫在世时的贞操，而且要求丈夫死后的守节，终生只允许她做一个家族里的人，否则就是紊乱宗族关系，被看做很大的罪恶。而在

丈夫一方面，则杂婚，一夫多妻的生活却是当然的权利。

女子在家族中的地位，也等于农奴的地位，她们对于男权压迫和苦痛必须要能够忍耐、服从，所谓要有“三从四德”。她们要担负极大的过度的劳动，除了生产子女管理家政之外，常常还要帮助生产。

以上只是说到封建家族的一般的形式。在封建社会里，各阶级的物质生活条件是不同的，所以家族形式也各表现不同的特点。例如在统治阶级的上层，结婚又可以只是为着男子满足肉欲的快乐，女性就被当做玩弄的工具，皇帝则甚至可以在自己的宫中蓄养成千成万的女子。其次，婚姻又可以成为封建政治上的一种手段。在中国，父母为子女选择婚姻对象时，要注意到“门当户对”，为的是统治者要与统治者在婚姻关系上互相结合，以增强共同的力量。在西欧也是一样：“无论对于武士及领主，或对于王侯，结婚都只是一种政治的行为，一个由新的同盟以增进势力的机会。”（同前）

在农民中间，家族关系也和他们被剥削的地位相适应的。农民的结婚，主要的目的倒不是生产有合法继承权的子女，而是一方面男子为着得到一个劳动的有力帮手（除家政之外，土地耕作要女子帮忙，照料家畜、纺织等都要女子担负），另一方面，生产子女，也是为着增加家族内的劳动力。对于农民的婚姻，地主有干涉的权力，特别是在欧洲的农奴制度中，地主对于农民的婚姻，首先有任意使他们结合和脱离的权利，其次有所谓“初夜权”，农民结婚时，领主首先要和他的新娘过初夜，如果农民不愿意，就必须缴纳一定的物资作为赎价。

封建时代的都市市民，如手工业者的家族，也不能不适应他们的劳动生产的性质。为了保证职业上的特权，保守行业内的秘

密，结婚的选择对象就不能不有一定的限制，也因此不能不守一夫一妻制（自然也只是对女性方面的），恩格斯说：“保护他们的特权，行会的规约，法律上或由个别行会，或由他们的职工及学徒以区别他们的琐细的境界，这种种已经使得选择适当配偶的范围十分狭隘，故在此种复杂的制度之下，决定那个女子为最适当的问题者，绝对不是由于个人的好恶，而是由于家族的利害。”（同前）

五、资本主义的家族关系

资本主义是在封建社会倒坏的废墟上建立起来的，它破坏了封建的经济基础，因此也破坏了封建社会的各种制度（包含家族制度）。资本主义经济的发展既破坏了自给自足的经济基础，因此也破坏了自给自足的家族单位，“把农工业的幼稚未发展的形态互相综合起来的固有的血族系带，被资本主义的生产方法完全斩断了”。（《资本论》第十三章）在自给自足的经营之下，必须能够分担各种业务的较大的家族，这种封建的家长制的大家族，在资本主义的洪水前面被冲决解体，于是就产生资本主义的小家族制度。资本主义利于要打破大家族而形成小家族，因为小家族不是自给自足的而是适应于商品经济的，所以，像在我国五四文化运动（这是一种资产阶级启蒙运动）中，在家族问题上就提出了建立小家庭的要求，而这“分散的小家庭，也要在资本主义制度下，才成为支配的东西”。（列宁：《什么是人民之友》）这是资本主义的家族形式的第一特点。

其次，资本对于劳动的剥削关系，在表面上好像是建立在“平等”和“自由”契约的法律基础上的，在这种“自由”、“平等”的外表之下，实行着对于劳动者的奴役。这种表面上的“自由”、“平等”，也反映到婚姻的关系上，“自由”恋爱的要求就被提出来了。在这以前，一夫一妻的结合，一般都由父母或家长之

类的人来决定的，现在却要以男女双方的爱情为基础，而结婚也得根据当事人的自愿的契约了。“恋爱结婚已被宣言为一种人权，不只是男子的权利，而且是女子的权利”。（恩格斯，同前）这样，形式上根据自由意志的结婚，是资本主义社会家族形式第二个特点。

但资本家与劳动者的买卖契约的“自由”只是表面上的自由，双方的法律上的平等的外表下面，隐藏着经济上奴役的内容。在婚姻的关系上，也是一样的。自由的契约，其实只是商品买卖性质的契约。所以，在资本主义下的家族，就有以下的不自由不平等的实际：（一）家庭的生活是资产阶级的特权。资产阶级的家庭是建筑在商品买卖的基础上，“建筑在资本之上，建筑在私人赢利之上。充分发展的家庭只是对于资产阶级存在着，而成为它的补充的却是无产阶级被强迫的无家庭状态与公娼”。（《共产党宣言》）（二）就是资产阶级的婚姻，也并不是真正自由的爱情的结合，而是受到资本主义经济条件的一定的限制的。“支配阶级依然受支配于大家所熟知的经济影响，故仅在例外的时候，才表示自由选择的婚姻”。（恩格斯，同前）（三）就是资产阶级的家庭，也仍是男权制的家庭，妇女实际上仍只是处于被奴役的地位，而男子则依据他们的权力以进行各种方式的多妻的性生活，不管法律上对于形式上的重婚是怎样加以禁止。“资产阶级把他的妻子看做简单的生产器具，……我们的资产阶级并不因为有其工人的妻女供其支配而感到满足，更不用说公开的娼妓制度了，他们还更以互相引诱彼此的妻子为最大的快乐。资产阶级的婚姻在实际上是公妻制。”（《共产党宣言》）

至于无产阶级的家族，在资本主义下却遭受到破毁的惨剧。长时间过度的劳动，低廉的仅够（而且时常不够）维持最低生活的工资，已经使无产阶级失去了享受家庭生活乐趣的保证。随着资

本主义机械大工业的发展，妇女和儿童的劳动力更多地成为资本家剥削的对象，而成年劳动者常常被抛弃在失业的队里，于是劳动者被迫着不能不使他的妻室儿女，都离开家庭，而作为资本主义的榨血机下的牺牲品。“劳动者在以前曾贩卖他自己的劳动力，他在形式上是作为自由人而支配着自己本身的劳动力，但现在他连妻和子也要贩卖了，他成为奴隶商人了。”（《资本论》第十三章）于是，家庭的联系就被破坏，妻子不再在家照顾家务，小孩失去了母亲的看管，父母与儿童的感情，被毁坏了，“由于母亲从事于家庭外的劳动的结果，儿童的看管，就被忽略，就酷虐化了。特别是营养的不足和不良，以及常服安眠药的缘故，就成为儿童死亡率增高的主要原因。再加上母亲对自己的子女不自然地疏远了，因此故意不给予食物或给予有毒的食物，也是原因之一”。“暗中的婴儿杀害和对儿童投安眠药的事情，是非常多的。”（同前）由于儿童转化为被榨取的对象，于是他们的教育也荒废了。“把未成熟的人弄成单纯的剩余价值制造机，因而人工地造成了人知的荒废。”（同前）这样，我们“就可以看出，由于从来的家族制度及与之相伴的家族劳动的经济基础被大工业分解了的结果，从来的家族关系本身也就分解了”。（同前）资产阶级在这种情况之前，假惺惺地提倡说要维持家庭的良好关系，要保障儿童的教育和亲子间的亲爱的感情，而实际上却正是资本主义破坏了这良好的关系和亲爱的感情，所以马克思说：“无产阶级中间的一切家庭联系越是由于大工业而趋于破毁，儿童越是转化成简单的商业产品与劳动器具，则资产阶级关于家庭教育，以及父母与儿童亲密关系等等的论调，也越是足以发呕。”（《共产党宣言》）

但是，无产阶级，是惟一能够领导劳动民众去创造共产主义新社会的阶级。在家族方面也是一样，不管无产阶级在资本主义

制度下面是遭受着多少可怕的苦难，无产阶级的家族的分解和破坏的景象是多么凄惨，而在这里，却已经产生了某些更高级的新的家族形态之条件，包含着更合理的男女关系之萌芽。资本主义破坏了封建经济基础上的旧家族制度，产生了新的经济基础，但资本主义的剥削关系不容许无产阶级建立合理的新家族制度，一切苦难，正是由于这一矛盾产生的。首先，无产阶级没有生产手段的私有，因此，在他们中间的婚姻，就不要而且不能建立在资本主义财产的基础之上，“一切古典的一夫一妻制的基础已被废除，一切财产，即专为它的保护与承继，使一夫一妻制与男子的支配因以确立的，皆不存在”。(《家族私有财产和国家的起源》)其次，凭借于财产占有之上的男子的支配权也消灭了，特别是妇女劳动的普遍使用，妇女从家庭转到劳动市场上来，她们一样的与男子参加生产活动，真正男女双方平等自愿的结婚也开始可能了。“保护男子支配的民法，仅能应用于财产所有阶级及他们与无产阶级的交涉上，要适用民法是需要金钱的，劳动者因为贫乏，所以民法在他对于妻的关系上，就无意义”。(同前)更次，旧的亲子间的关系破坏，决不是由于无产阶级的人类情感的破坏，而只是说明，新发生的经济基础，要求着一种新的家族关系的建立（而这正是创造新社会的任务之一。它也只有在新的社会主义共产主义社会才能完成)，要求把“私的家政变为一种社会产业，子女的教养成为一种公共的事务，社会对于一切儿童，无论是合理的或私生的，都平等地养护……”(同前)

这样，就是在资本主义制度下面，无产阶级的婚姻，已经是比资产阶级的以至于从来男权的一夫一妻制的婚姻为合理了，已是比较基于自由平等的原则上的了。在资本主义社会里，“支配阶级依然受支配于大家所熟知的经济影响……但在被压迫阶级中，

恋爱结婚却是通例”，“男女对于妻的关系上的性爱，仅在被压迫阶级中间，在今日的无产阶级中间，成为，也得成为真实的规则”。“女子在事实上已恢复了离婚的权利，假使夫妇不能和好的话，他们宁愿分离”。（同前）

这样，我们就在无产阶级的男女关系中看出了高级社会的更合理的家族形态的一个轮廓，马克思说：

“不管资本制度内部所进行的从来的家族制度的分解是如何可怕和可厌，但大工业这东西，在社会地组织于家庭圈的彼方的生产过程内部，给妇人和青年男女以及幼童等安排了极重大的任务，因此，就给家庭及男女关系的更高级的形态造出了新的经济基础。”（《资本论》第十三章）

六、社会主义、共产主义制度下的家族

当然，在无产阶级的男女关系里只看见高级的家族关系的萌芽，而不是说真正自由意志的平等的婚姻已经实现了，这一个实现，是必须要在社会主义、共产主义社会的条件下才会完成的。随着社会主义、共产主义社会的建立，才能实现新的家族关系，所以列宁对蔡特金的谈话中，就指出这种过渡是“一个迟缓的和往往很痛苦的消灭和产生的过程”。然而，这一个过程，在苏联已完成了第一阶段，社会主义的社会已经建成，我们已经看到新的家族形式，已在那儿实现着了。

首先在苏联阶级剥削制度已被消灭了，这就是，建立在私有财产和剥削制度上的男权基础没有了。因此，片面的束缚女性，使她们处于奴役地位的婚姻制度，就失去了存在的根据。男女的结合，已不必再有财产上经济上的顾虑和限制，而可以做到（从来任何时代所不能达到的）以爱情为基础的自愿的婚姻。

同时，在这社会主义共和国下面，劳动妇女在社会生活的一

切领域上都获得了在法律上与男子平等的权利，妇女有与男子平等地参加政治、管理国家政权的权利，在劳动生产领域中，与男子同样熟练程度的工作有获得同样报酬的权利，妇女与男子有结婚和离婚的自由，取消了私生子和合法子的区分，在结婚之后，妇女和男子仍各自参加工作，……这一切都给予男女真正平等自由的婚姻以一种经济上、政治上的保障，特别是对于妇女的保障，这是任何资产阶级国家都不能够做到的，列宁于 1921 年在“国际劳动妇女节”一文里说：

“在我们苏俄，男女在法律上的不平等一点痕迹也没有留下来。婚姻和亲族法中特别卑污的、下贱的、虚伪的不平等，和对于儿童的不平等，都为苏维埃政权所完全消灭了。这不过是走向妇女解放的第一步。可是任何一个甚至较为民主的资产阶级共和国都不敢走这第一步。”

的确，这是任何资产阶级的国家都不敢走的第一步，然而这在 1921 年也才只是说到第一步，目前的苏联，已不仅仅只走了这一步，而是远远地向前迈进了。因为仅仅法律上的平等还不能实现真正事实上的男女平等，正如列宁所说：“要使妇女完全解放和达到她和男子的实际平等，必须要建立社会的经济，必须要让妇女参加一般的生产劳动。”

因此，在最近苏联的新宪法中，已具体地这样规定了妇女在经济、政治、文化各方面的平等权利：

“苏联妇女在经济的、国家的、文化的和社会政治的一切生活领域内，均与男子享有平等权利。”

“实现这些女权的可能，凭借下列各种规定而得保证，赋予妇女以与男子平等的劳动权利，平等的劳动报酬，享受休息、社会保险和教育的平等权利，国家对母性和儿童利益的保护，妇女怀孕期间给予休

假，薪工照给，广大的产儿院、托儿所和幼稚院纲的布置。”

因此在苏联，妇女都广泛地被吸收到社会主义的生产劳动中去，1938年，在苏联的产业和机关中服务的，有九百万以上的妇女，占苏联全体工人和雇员的三分之一以上，单单在大工业中工作的，1937年约有十万女工程师和女技术员。妇女愈来愈广大地被吸收到一切劳动部门中去……生产、科学、艺术。愈来愈多的女子变成工程师、医师、教员、科学工作者。有百分之三十的科学工作者是妇女。妇女对生产劳动的参加既广泛的发展，同时家政事务也转化为社会的事业，公共食堂、托儿所、婴儿院、幼稚园、公共洗衣所，公共澡堂等等的设立，更消解了她们对于琐碎事务的关心，也就是使她们从家庭奴役的情况之下解放出来，而有了享受充分家庭乐趣的可能。

由于妇女在社会经济方面的地位的提高，因此在家族中她们的地位也提高了。在阶级社会里，妇女是处于被压迫地位的，而在苏联，她们因为在经济上是完全独立的，她们绝不像在资本主义社会或其他阶级社会那样，要依靠自己的父亲、丈夫或儿子的地位来决定自己的地位，而是依靠她们自己。因此她们在家族中，也绝不是男人的奴隶，而是他们的同志战士，是他们的朋友和新生活的共同的积极的建设者。

同时，男子在家族中的地位也改变了。苏联的男子在结婚以前，已用不着顾虑是否有能力赡养妻子以至于新嫁娘的妆奁之类的问题，结婚以后也不至于为着家庭经济的负担而成为经济的奴隶，他们的结婚，不论男女双方，都可以完全凭爱情来决定。

随着社会主义的胜利，苏联国家对于母性和儿童的保护就愈更周密，但这并不是说，父母对于儿童的保护教育，就可以完全放弃责任和义务。相反地，这责任和义务是更被看得重大，因为

养护儿童，不是个人的私事，而是对于全社会的责任，如果父母放弃这种责任，对于苏联国家和社会都是有害的。但苏联的父母对于儿童的养护，和阶级社会里的养护完全是两回事。后者是用私有财产的精神去教育儿童，把自身的利益、家族的利益放在第一位，而苏联父母对儿童的教育不仅仅是要使儿童注意到自己的清洁健康，而且要与儿童教养机关（托儿所、幼稚园、小学校等）共同把儿童培养成建设社会主义、共产主义的积极的工作者。

在苏联，个人的家庭利益和整个社会的利益是一致的，因为家族生活的幸福，完全依据于社会主义建设的成功，新家族生存和繁荣的基础，是社会主义经济的发展。苏联家族中的成员对于全苏联社会的一切问题，都不能持袖手旁观的态度。苏联的家族，不像资产阶级的家族那样，只注意自己的狭隘的家族利益。它不是自私自利的脱离全社会利益而孤立的细胞；相反地，它关切着全国人民与全世界劳动人民及被压迫民族的一切问题。

现在我们来说共产主义的家族制度，一般地说究竟是什么样的家族制度？

我们可以说，在共产主义社会下面的家族，将是旧的一夫一妻制的消灭。因为旧的一夫一妻制是建立在私有财产制下的、商业性的、虚伪的一夫一妻制，是以阶级剥削为基础的女性方面片面的一夫一妻制，而在共产主义社会里旧的"一夫一妻制之经济基础将与为其补充物的卖淫之经济基础，同归于消灭。……既然一夫一妻制是由经济的原因发生的，那末，当这种原因消灭的时候，它不是也要消灭吗？"（《家族私有财产和国家的起源》）

旧的虚伪的一夫一妻制将要消灭！可是新的真正合理的一夫一妻制，要在社会主义、共产主义社会真正美满地实现起来。因为只有在这样的社会条件下，才有真正自由自愿的一男一女的结

合，恩格斯说："一个人可以有理由地回答，它（即一夫一妻制——作者）不仅不消灭，反将充分实现，为因把生产手段转化为社会的财产，……为金钱而献身的必要却要归于消灭。卖淫消灭了，一夫一妻制不是没落，将终成为现实——对于男子也复如此。"（同前）在已经建成社会主义社会的苏联，我们已经可以看到真正自由的没有强制的一夫一妻制度，真正夫妻亲爱、父慈子孝、兄弟友好、敬长养老的美满的快乐的新的家族生活了。

对于社会主义的一夫一妻制家庭起着重大的巩固作用的，是夫妻两造高度的文化水准，排除对婚姻的轻浮态度的那种高度的自觉性，此外，自愿的订婚，丝毫不带有父母的强迫性；自愿的维持婚配，而两造中任何一造随时有离婚之权，——这种情形也是巩固社会主义的一夫一妻制家庭的要因。假如夫妻间的爱情已经失去而只存在着互相憎厌的时候，则不论丈夫或妻子都没有瞒骗对方的必要，因为社会主义之下的离婚自由权，给予这些人们以脱离的机会。然而马克思列宁主义虽然主张离婚自由，却并不主张社会主义社会内实行混乱的两性关系实行经常不断的胡乱离婚。恰恰相反，它是这种混乱的两性关系的反对者，在"共产党宣言"中，马克思和恩格斯激烈地反对资产阶级理论家，后者庸俗化地解释共产主义社会，诽谤式地宣布说，仿佛共产主义社会是实行公妻的。马克思和恩格斯把这一诽谤还给诽谤者，他们指出公妻实际上存在于资本主义社会，公私娼妓制便是公妻的具体表现；而这种现象在共产主义社会是绝对不会发生的。

当结婚错了的时候，当夫妻的共同生活由于某些重大的原因而变成不能忍受和痛苦的时候，当丈夫和妻子不再相互信任而政治上互不相容或甚至互相敌视的时候——只有遇到这样的特殊场合时，才有借助于离婚自由权的必要。这是与社会主义社会原则

完全相适合的。在这种社会内，当权利平等的夫妻业已水火不相容的时候，要强制他们继续维持婚居关系是不可能的。在这样的场合，男女继续共同生活对于儿女也是不利的，因为父母间的不和睦是对儿童的不良的教育方法。我们也不应该这样解释离婚自由，以为离婚自由是人们在社会主义社会利用来满足其厌旧喜新的情欲目的的护符。对于这种利用离婚自由以达到淫欲自由的人们，社会主义国家和舆论当予以严厉的制裁。

卖淫的消灭和这里所说的新的合理的一夫一妻制的实现，在苏联已可以看出榜样。苏联能达到今天的地步，自然不是轻易的，就和社会主义的建设一样，"它是经过了艰苦的、痛苦的消灭和产生的过程"，才达到今天的成绩。例如卖淫，是随伴着革命后二十年来的建设，经过坚持的斗争才被消灭了的。

另外在苏联革命初期，青年中曾发生了所谓"杯水主义"的性生活问题。在革命后内战的几年间，因为忙于战斗，男女的问题，在苏联是较少机会发生的。但内战结束，新经济政策时期开始以后，某些青年学生中间曾发生了一种放荡无纪律的无限制的离婚生活，他们否认爱情，以为这是小资产阶级的唯心主义的表现，他们主张男女的性关系只是像口渴了喝一杯水一样，只要能解一时的渴就够了。这种主张的实行，对于青年男女的工作上、生活上、健康上和精神上，都发生了恶劣的影响。列宁对于这种行为，曾极力反对，他向蔡特金说："对于性生活问题的青年们的疯狂态度……这和我们共产主义者所理解的自由恋爱没有什么共通的地方。不用说你定知道那有名的理论，说在共产主义社会，满足性欲或恋爱的欲求，是如同喝干一杯白水一样地简单而毫无什么。为了这种"杯水主义"的理论，我国的青年们简直变成疯狂了。这理论酿成了许多青年们或少女们的恶劣的命运。这种理论

的信服者们，硬把这种理论断言为马克思主义的。有这样的马克思主义，那才真是稀罕的事！”

列宁曾指出这“杯水主义”的主张的荒谬，他指出喝一杯水只是一个人的事，然而性的关系却是两个人的事，同时也是社会的事，是对于革命的工作有影响的。这种混乱疯狂的行为，是革命所不容许的，也绝不是马克思主义的。

这是苏联过去对于男女关系方面的坏倾向的斗争，自然，现在苏联的家族关系中，还存在着旧社会恶习的某些残余，苏联正在和它们进行斗争：

“一种可恶的旧社会的残余行为便是对母性和儿童的罪恶态度。苏联还存在有这样的“父亲”，他们对于离婚后所产生的儿女（留养在母亲那里的儿女）不给予应该的儿女养育费。这类“父亲”从一个城市漂游到别个城市，用种种方法隐瞒自己的行踪，只是为着想逃避对自己儿女的最少限度的责任。

“苏维埃政府要严厉地惩罚这类的“父亲”或“母亲”：这种行为被视为触犯刑法，根据 1936 年 6 月 27 日的法令，对这种犯人要处以两年的有期徒刑。

“有些男人把妻子完全看做单纯的主妇（家庭妇女），这也是不可容忍的现象，也显然是旧社会的残余，应当与之作斗争的。许多男子在外面，在生产中，在社会事业中，都表现为先进的积极分子，可是在家庭内对妻子却摆出丈夫的架子，他的女人几乎把全部生命都牺牲在家务中了，可是他却视若无睹，这也是应当消除的现象。

“此外，宗教迷信的残余，也还遗留在今日苏联的一部分家庭中——特别是农村家庭中。至于一些文化比较落后的民族中还偶尔有一些个别的事实——如多妻制，买卖婚姻，诱拐女子，禁止女人离开丈夫，女子头罩面纱等等，也都是旧社会的恶劣残余。只

有靠坚毅不屈的斗争，才能根绝所有这些从资本主义社会，甚至从封建社会遗留下来的残余。”（《社会主义下的婚姻和家庭》）

七、简短的结论

马克思主义对于家族问题的理论，是建立在唯物史观的基础上的。家族关系也是社会经济基础的上层建筑的一部分，所以，什么样的经济基础之上，就有什么样的家族制度，家族是建立在变化的发展的经济基础上，而不是建立在道德观念上。

所以人类的家族制度，也是变化的、发展的，并且是跟着社会经济形式的发展而发展，绝没有任何永久不变的家族形式。中国的旧宗法的家族形式，也是变化的，它是从更早更原始的家族形式发展而成，而现在则已经在解体的过程中。把中国的旧家族形式理想化，并企图以它为基础，来解决一切中国目前的道德文化以及革命问题，那是错误的、违背时代的思想。

今天我们中国青年男女的两性问题，必须依据今天中国抗战的条件来解决。我们现在最大的任务是在于争取抗战的胜利，一切行动要服务于抗战的利益，婚姻恋爱的行动，也是一样。一切进步的青年男女应在共同坚持抗战，男女双方自愿，在不妨碍抗战工作的三个原则上来解决恋爱问题。在恋爱妨害抗战工作的时候，就应当避免恋爱。

每一个中华民族男女，都是抗战的力量，如果因为恋爱问题而使这力量有所损失，那是不应该的。所以，不负责任的任何“杯水主义”的行动，都是每一个抗战中的进步青年所要严戒的。抗战使中国人民的生活大大改变，旧的家族关系起着急剧的变化，大批成年男女离开家庭参加前线抗战及抗战动员工作，广大的民众中的妇女儿童在抗战中渐渐动员起来，在抗战建国过程中，中国新的家族形式也在产生与发展着了。

旧形式运用的基本原则

(1939.4)

一、问题提起的必然性

旧形式利用或运用的问题，在抗战以前早有人提起，而在抗战中间，却成为文艺运动中一个极重要的问题。要把这问题的意义表现得更明白，我们不妨把它扩大一些，把它归结为中国民族旧文艺传统的继承和发扬的问题。

在抗战以前，这问题大部分还只限于理论的探讨，也就是说主要地只在理论方面有意义(并不是说完全没有实际),而在今天，却成了最实际的问题。在今天全国的文艺人，都卷在战争的浪潮里，直接或间接地参加了这中国有史以来最伟大的民族斗争。由专家的生活改变成群众的生活，由城市的工作转入了乡村的工作，人人都更进一步地在体验在实践。旧形式的问题，正是许多文艺家在实际工作中提起来的。

从表面上来看时，旧形式的运用，好像只是技术的问题，好像只是文艺的实际工作者的宣传方法的问题，或接近老百姓、“迎合老百姓”的技巧的问题。这也就像是说，所谓运用旧形式，就是文艺人抛弃了自己的独特的艺术工作，适应着抗战的需要，来做一些临时的宣传的活动;是从高级的艺术地位下来屈就俗众，这是宣传，不是文艺。

我们不能否认，事实上也确有此种情形。实际工作的迫切需

要确是要求着文艺人走这样道路，要求我们能“迎合老百姓”，能抛弃自己比较熟习和专长的，也就是在专门的意义上比较高级的那一套，而探求新的，自己没有驾驭得惯的，也就是不一定弄得好的另一套。不直接间接参加到抗战的工作中，你就不能把握民族斗争的丰富的现实的内容，不能获得更有意义的创作的原料，就好像采矿的人找不到矿苗。参加到工作中去，事实条件就逼着你不能不把标准降低一些，把力量放在许多临时的、宣传性质的、并不怎样显得有很高艺术价值的工作上来。

这不是事实吗？是，而且是普遍的事实。但是，正因为普遍的事实，就不能看做偶然的、暂时的、应付的、技术的问题，而是要从这里看出，中国今天的现实对于文艺人所提出来的历史的要求。这一个要求，指示着文艺发展的一个必然的规律，不管你个人之观点愿意不愿意，它总要推动着你走上这样的前途。

文艺应该成为抗战的力量，它应该成为，而且事实上已经成为全面抗战中的一个要素、一个部门。这就是客观历史课给我们的文艺工作的任务。这一个任务，是没有一个进步的文艺人可以拒绝的。自然，文艺担负这样的任务，是依靠着它自己的特殊的形式，就像抗战的政治军事等也各有它自己的形式一样。军事的行动是和敌人在前线上直接对敌。政治的任务是团结全国，组织人力物力。文艺的作用却在于它是反映现实的一种形式，在于它能把活的事实具体地摆了出来，因此能够教育和号召全国的人，起来为抗战努力工作。

真正有价值的艺术创作，都是战斗者的创作，都是社会战斗的一种特殊形式，它不是静观现实的死的镜子，而是要在战士的地位上反映现实，要有推动和变革现实的力量。

倘若不反对这样的了解，那么，一个文艺作者的活动的方向

不是很明白的吗？什么是我们所需要的文艺？是能够担当一定的历史任务，发生这样的现实力量的东西。没有仅仅为自己个人而创作或仅仅为过去或将来的人创作的人，文艺不是要“束之高阁”的东西，它是社会的民族的，它主要的目的是要走进现在的广大的民众中间。在这样的目的前面，就必然要提起了旧形式利用的问题。

首先是因为要能真正走进民众中间去，必须它自己也是民众的东西，也就是说它能和民众的生活习惯打成一片。旧形式，一般地说，正是民众的形式；民众的文艺生活，一直到现在都是旧形式的东西，新文艺并没有深入民间。

但其次的而且更重要的是：旧形式是中国民众用来反映自己的生活的一种文艺形式。中国民众习于运用这些形式，而且在长时期运用中使它达到了相当的熟练程度，使它最适于反映民众生活中的某些东西。旧形式并不仅仅是旧的，而且也有许多地方是很发展、很确当的。

为什么一般所谓新文艺在民众中间表现出它的无力？原因(当然不是全部)也许很多,然而不能适合于表现民众的真实生活，是最重要的一个。不从民众中间去学习，不了解民众自己的，也即是旧的思考方式、生活方式、说话方式，怎样在文艺中把握民众的现实生活呢？

我们是为民众而工作，因此要把民众的东西还给民众，这就使我们在实际上有运用旧形式把握旧形式的必要。

二、运用旧形式的中心目标

把握旧形式的必要，在现在是不会为大多数的文艺人所怀疑的，问题是在于怎样了解这工作，和怎样实际地去把握。对于这

问题，我们的基本上的了解应该是：并非完全投降旧形式，无条件地主张旧形式至上主义，也并非仅仅以旧形式为敷衍老百姓的手段，把它看做艺术运动本身以外的不重要的东西，而是要把它看做继承和发扬旧文艺传统的问题。我们的眼光是从发展方面来看的，运用旧形式，其目的不是要停止于旧形式，而是为要创造新的民族的文艺。

我们的新的生活、新的工作、新的体验，要求我们要有新的文艺，这文艺不但是新的，而且是民族的，也就是大多数民众所接受的，它能被民众看做自己的东西。直到今天，我们有新的文艺，然而极缺少民族的新文艺，我们的民族的东西，主要地都是旧形式的东西。

五四以来的新文艺运动有没有产生过能够表现我们的民族气派和民族作风的东西呢？我们不能说没有，而要说太不够。鲁迅先生的创作，就表现了中国民族中不屈不挠的斗争精神。中国一直到现在还有许多丑类，在敌人的面前屈膝求和，但这只是民族中的堕落分子，真正活跃着的国人，是向上的、不妥协的。鲁迅先生不但在他的创作里表现了这不妥协的积极向上的精神，而且很成功地发扬了民族的好的传统；他的作品所以成为五四新文艺运动的最高的成果，也正因为它在形式和内容上都不但是新的而且也是民族的。鲁迅所创造的艺术价值极高的东西，并不是和我们民族的传统完全隔绝的，虽然对于不良的传统，他曾把它攻击得体无完肤。

然而我们的新文艺中只有一个鲁迅达到了这样高的水准，这还不可以说是很不够吗？

我们需要更多的民族的新文艺，也即是要以我们民族的特色(生活内容方面和表现形式方面包括在一起)而能在世界上占一地

位的新文艺。没有鲜明的民族特色的东西，在世界上是站不住脚的。中国的作家如果要对世界的文艺界拿出成绩来，他所拿出来的如果不是中国自己的东西，那还有什么呢？真的，我们现在有许许多多东西可以拿到世界上去，我们的抗战已震动了全世界，中国民族的现实的艺术已经为全世界的人所关心，然而我们在文艺上没有足够的表现。我们没有以艺术的形式告诉世界，我们的抗战是如何的英勇，没有表现出我们在怎样艰苦地斗争，甚至没有能够向世界暴露敌人的残暴。这样一个工作，倒让敌人中间的有良心的作家来做了。只不过在抗战几月以后，敌国的作家在法西斯蒂的高压下，还有了像《未死的兵》那样的作品出现，而在我们，却连好的短篇也很少！

三、旧形式的根本规律

因此，如果把运用旧形式的问题仅仅看做形式的、技术的问题，是错误的，没有结果的。在形式上它是要创造新的民族的作风，在内容上（这是重要的），却是为着要反映民族斗争的新的现实。怎样运用旧形式？或一般地说，怎样继承旧的一切文艺遗产？解答这问题，首先要有一个标准，那就是要能恰当地反映现实。

任何艺术形式，用来反映现实的时候，都有它一定的规律、一定的限制。没有一种艺术形式不是反映着一定现实内容的，同时也没有一种形式没有着它自身的矛盾，没有着它自身的发展上（即反映现实上）的限制的。我们今天提起旧形式运用的问题，就是由于看到了新文艺形式的限制，我们没有主张旧形式至上主义，就是由于看到旧形式自身也有矛盾，也有限制。所以，当解答运用旧形式的问题时，我们首先要明了这规律、这限制，而且应当把新形式和旧形式作一比较。

现在所谓新形式的文艺，是在五四文化运动中产生的。它的产生，就是作为中国传统的革命文学的姿态而出现，因此它是以现实主义和大众性为目标的。五四文学运动的口号，是提倡平民的写实的文学，而反对贵族的山林文学。它否定过去的与民众生活无关的旧文艺，想把它改造成唤醒民众的工具。五四是中国的一个很大的启蒙运动。然而当时的新文学运动，一开始就是包含着它的发展的限制。首先，这运动并不是建立在真正广大的民众基础上的，主要的是中国的力量薄弱的市民阶级的文艺运动，它并没有向民间深入。其次，它对于过去的传统一般地是采取极端否定的态度，因此它的一切形式主要地是接受了外来的影响，或外来的写实主义的形式，而忽视了旧形式的意义。新的文艺，一开始就有了这样的矛盾：一方面有现实主义和平民化的要求；另一方面，生活在广大的民众之外的作者和外来的写实形式不能达到真正的现实主义和平民化的目的。这一切矛盾，到了抗战期间，就充分地暴露出来:形式的写实手法不能充分地反映抗战的现实，表面上是现实的，实际上却是对于现实有限制的。

这就是为什么要着重提起旧形式利用的问题的缘由。这并不是简单的接近民众的技术问题，而是文艺发展上（或民族新文艺建立上）的基本的问题。

运用旧形式也要明白旧形式的规律和矛盾。

有人说中国的旧形式是非常现实的（例如认为旧戏是象征主义的戏），这是不正确的说法。旧形式有非现实的一面；然而一切艺术，只要是有价值的艺术产物，本质上都是现实的。中国的旧形式并不离开现实，而是反映现实的一种特殊的方式、方法、或手法。这种手法的特点在于把现实事物的重要的方面作夸张的格式化的表现，这在旧小说和旧戏剧方面都有最明显的表现。在这

种意义上，我们可以说旧形式不是写实的，而是（借中国画上术语来说）写意的。它的矛盾也就包含在这里。因为它的夸张性，所以能够很强烈地反映现实，把它的要点放大，因此也就更有群众性。艺术的作用原不需要纤微毕现的写实，而只要能有力地把握住现实。在这一点上，旧形式是有它的特长的，这是矛盾的一方面。

另一方面，是它的格式化，在戏剧上就是脸谱主义，在词曲上就是格律，这是旧形式自身的镣铐，是对于它灵活地把握现实的一个致命的限制。旧形式是从几千年中国封建社会中生产起来的东西；封建制度的保守性，经常地刻印到文艺上来。在中国社会发展的每一时代，不是没有新的文艺和新的反映现实的手法的出现，每一出现，都反映着新的时代内容，然而一经普遍，人就忘记了它的现实基础而把它的形式格律固定起来。文艺的格律化，就代表着中国社会的保守的方面。

这是旧形式一般规律，也就是旧形式的各种长处和短处的最根本的一点。旧形式能成为民众的东西，不在于它的格律化的方面，而在于它的强调现实的手法。格律的方面常常使它的现实的方面窒息；所以，旧形式格律化愈严的东西，就愈更离开民众而成为贵族的游戏品。京戏比地方戏或乡间戏是更格律化了的，因此也就是比较“不通俗的”；旧诗比民歌是更格律化的，因此也就是更离开民众的，更“高雅”的东西。这就是旧形式在反映现实上的一般的规律。

四、运用旧形式的基本方式

以“旧形式是封建的东西”为理由，拒绝它的运用的人，我们是要反对的，因为这是向十几年前的五四文艺运动初期开倒车。

然而忽视了旧形式的封建性的作用，采取旧形式至上主义的态度的人，也是不对的，这是等于上海的某些改良的大戏，至多只够换换观众的口味，而不能灵活地反映现实。不绝对否定旧形式，然而也不能投降旧形式。

利用旧形式的方式，首先要酌量解放了它的一些生硬不化的格律，凡是妨碍反映现实的格律都可以大胆地放弃。旧戏的不自然的脸谱，不合时代习惯的台步，旧小说的大团圆制度，以及佳人才子的作风等，都是明显的例子。

对于旧形式要把握的是它的“合理的核心”，它的强调要点，适度夸张的手法。有许多（而且可以说是大部分）地方是可以照样保留下来作为运用的基础的，有许多却需要依据新的现实情况，用同样手法方法创造出来，因为现实变了，旧的形式里一定找不到可以完全适合的东西。

一句话说完，就是要把旧形式反映现实的优良的手法从它的格律的限制里解放出来，也就是把现实主义归还给我们的民族文艺传统。

在今天，我们强调地提出运用旧形式的问题，是不是绝对否定了五四以来的新文艺的成果呢？当然不是，我们并不能抛弃了这些成果。然而历史的每一个时期都有它的中心急迫的任务，而在今天，这样的任务在文艺界正是在于要把握旧形式。并且，五四以来的新文艺也待要发展，如果死抱着这新文艺本身，不去探求能真正帮助它发展的另外的泉源，那新文艺也无从进步的。

五四以来的新文艺的发展，对于我们不是毫无意义的。它虽然使我们远离了民族的形式，然而同时又使我们学习了外国的高度发展的写实主义，虽然我们自己的摹仿不算是成就，然而在摹仿的发展过程中，使我们渐渐懂得了，文艺的本质是在于现实的

反映。使我们现在运用旧形式的时候，不全是一个旧形式的单纯迷恋者，而是在更高的基础上来把握旧形式、发展旧形式。

我们现在已可以看出这样的前途，在我们把握旧形式的实践当中，旧形式与新形式将会互相渗流，甚至于可以合流。我们使旧形式从生硬的格律解放，也就是把五四以来从新文艺学到的现实主义渗流到旧的传统里。譬如说，旧戏新编时我们取消了脸谱，不是就还他现实的面目了吗？同时，根据旧形式的手法，把新文艺的表现方式酌量加以修改，不正是旧传统渗流到新的东西里去吗？然而这种新旧的互相渗流、互相发展，不正是要把运用旧形式的问题正确地加以解决和实践才能够达到目的的吗？

还要注意的是：运用旧形式，不止限于一两种，也不止形式本身。旧形式普遍地发生在中国全国各地。运用旧形式不能不注意地方形式的研究和采取，特别是在抗战的文艺工作中尤其重要。又，运用旧形式的目的是在于反映新的现实，所以不能只限于形式本身的运用，基础仍在内容。形式必须适合于内容的构造，是怎样的内容，我们就怎样来运用形式。因此，要真正能驾驭旧形式，更重要的问题却是在于认识民众的生活。而五四以来文艺运动中的缺点，就在于不能深刻认识广大民众的生活，因此大多数徒有写实的外表形式，而无现实的内容。

要这样说时，我们的文艺人，一方面是民众的教育者，而另一方面却又要同时向民众学习。学习他们的生活、思想、以及言谈。真正民族的新文艺是要能够在广大的民众中发生力量的，它也就是民众的东西。要怎样才能创造这样的文艺？必须拿民众自己的东西来加以精制，再还给民众。

（原载《文艺战线》第1卷第3期，1939年4月16日；曾收入《论中国特殊性及其他》和《论文学和艺术》）

五四文化运动在今日的意义

(1939.4)

五四文化运动是中国民族精神空前觉醒的运动，这一个运动，是中国的民族民主革命斗争的历史产物，它所以是空前的，是因为在它以前，中国革命运动中没有产生这样一种大胆的思想运动，能够企图彻底洗刷自己民族中陈腐的遗物，并努力用崭新的精神来动员自己民族的革命力量。从鸦片战争以后，中国在对外的战争上几次失败，在对内的革命上屡起屡挫，这古老落后的民族，好像只能停滞在旧的状态里，很难从屈辱和被压迫的地位翻身过来的样子。但五四运动的出现，就表现了中国民族并不是顽固不化的东西，它也能从自己的土地上，生长出崭新的力量。

五四文化所以是空前的，又因为它是民众的觉醒运动。五四以前也曾有戊戌的文化运动，然而那主要的只是知识分子中间的运动，并不曾有广大的民众运动作基础。而在五四时代，中国已有了比较长成的市民阶级和工人阶级，这两个新兴阶级积极地推动着全中国的人民，形成了自觉的民众革命力量。没有五四文化运动（以及这时候的民众运动），不会有1925—1927年的大革命运动，也可以说不会有今天的抗日民族统一战线。

五四文化运动做了些什么呢？

第一，五四文化运动无情地反对了中国民族文化中一切陈腐的东西，但并不是绝对否定了中国民族文化。当时个别的人曾有这一种偏激的态度，而一般人也因此这样误解。但实际上五四文

化运动打击的目标，主要的还是那些最坏的东西，这些东西不但不足以代表中国民族的优秀传统，反而是曾被异族的侵略者利用作压迫我们自己的工具。辛亥革命推翻了满清皇位，却没有毁除了这精神奴役的工具，因此就不断地为野心的复辟者所利用。直到现在同样的工具又被日寇用作扶植傀儡灭亡中国的法宝。五四文化运动所努力扫除的不外就是这些有毒的腐尸，因为腐尸在长期间曾占着支配的地位（这是异族侵略者及野心家之赐），人们以为它就足以代表中国文化的一切，于是五四文化运动看起来就好像是过去文化的绝对否定。

第二，五四文化运动曾介绍了各种各种西洋的学术思想，但并不能说这新文化的内容仅只在于外来文化的输入。西洋文化的介绍自然在当时曾有着最显著的地位，但它的真意义，是在于帮助建立新的中国民族自己的文化。一个民族要建立它自己的新文化，必须根据它的前进的实际任务，发展自己民族文化中的优秀传统，不是依靠外来文化的模仿可以成功的。但外来文化可以刺激光明战胜了黑暗和促进新的民族文化的生长。前者对于后者的关系，可以比作湿气、阳光、肥料等对于植物的关系。前者能帮助后者的发展，然而它必须是后者所需要，能被后者所同化的东西。五四文化运动中各种学术思想的介绍，其意义就是为中国自己新文化的植物探求适宜的肥料，在这探求的过程中，许多不适宜的成分，被放在土地上暂时实验之后，旋即被抛弃了，而能够适应的，就在中国的土地上培养出新的花朵来。

五四文化运动所培养出来的最大的两株文化树，就是中国的马克思主义和发展了的三民主义。

为什么五四文化运动产生了中国的马克思主义？因为中国民族和它的优秀传统中本来早就有着马克思主义的种子。马克思主

义是科学的共产主义，而共产主义社会，曾是中国历史上一切伟大思想家所共有的理想。从老子、墨子、孔子、孟子，以至于孙中山先生，都希望着世界上有“天下为公”的大同社会能够出现。中国的马克思主义，就是以马克思的科学共产主义的理论为滋养料，而从中国民族自己的共产主义的种子中成长起来的。但是，中国的马克思主义的产生，不仅仅是由于自己先民的理想中有它的种子，最重要的是，中国自己的民族中已经诞生了共产主义社会的创造人，即无产阶级，中国的无产阶级在五四以前早已存在，在五四运动中却飞快地成长起来，并且组织了自己的政党，即共产党。无产阶级是中国民族中最优秀的最前进最勇敢的成分，在中国民族的一切解放战争中，无产阶级和共产党表现出最坚决、最彻底、最不怕牺牲的精神，他们对于自己的民族和国家所固有的忠孝的美德，在实际行动上加以最高度的发扬。中国有着这样的一个阶级和政党，才能依据科学理论的指导，最高的民族道德的行动，使先民的理想不仅仅只落得一个梦想，而能够循着具体的步骤，经过三民主义共和国的彻底完成，以达到将来的共产主义社会。

为什么五四文化运动培养出发展了的三民主义？因为三民主义是中国全民族今天争取独立自由平等的基本纲领，也要依赖全民族的共同努力才能够完成。孙中山先生在五四以前就领导了多次的革命行动，始终没有完全成功，其重要的原因之一，就是中国缺乏广大的民众运动的基础。从五四文化运动起，中国开始产生了真正自觉的民众运动，特别是无产阶级也在这一个运动里登了台。这使中山先生的三民主义有了进一步发展的基础。中山先生很快地就认识到了这样一个基础，于是在三民主义里加入了三大政策。三大政策的决定无比地增加了三民主义的革命的力量，以

至于有1925—1927年的伟大成果。

为什么三大政策的运用是三民主义的发展？因为中山先生并没有因联俄、联共和农工政策的实施而把三民主义和共产主义混同起来，三民主义并不就是共产主义，更不包括共产主义，而只把共产主义作为“民生主义的理想”。孙中山先生之应用三大政策，其意义不外是在共产主义的帮助之下更发展了三民主义。而这样的发展，如果没有五四文化运动，如果没有这运动里培植出来的共产主义和共产党，是不可能想像的。

五四文化运动有这样巨大的成果，这成果直到今天还起着很大的作用。五四运动是我们民族精神大觉醒的开始，而在现在，我们的民族精神已经是更大地觉醒了，1939年的五四期间，我们进行着一个更进一步的文化运动来配合抗战，我们在做精神总动员的运动。

和五四一样，而且要更进一步地，在我们发扬民族道德及优秀传统的努力中，必须彻底清除一切有害的遗物，一切已经和可能被汉奸日寇所利用的文化传统，必须严格地分别出来。

和五四文化运动一样，我们的精神总动员运动，要以真正广大民众动员的民主运动作基础，要做到彻底的“国民战时政治意义之普及”，做到更进一步的民族精神觉醒的运动。在动员工作的实施上，要反对一切只讲形式，敷衍塞责的办法。

共产主义和发展了的三民主义，是五四文化运动里生长出来的宝贵的果实，也是今天抗战的认识基础。共产主义与三民主义的互相帮助和密切合作，是推进中国民族文化必要条件，是走向胜利的不可缺少的指针，一切想打击共产党和打击共产主义的企图，都是利于日寇而不利于我们的，都是应该加以反对的。

（原载《新中华报》1939年4月18日）

使三万双睡眼睁开

(1939.4)

抗战胜利的第一个重要条件，就是要动员老百姓。老百姓要怎样才好动员？首先要使他们觉醒，使他们睁开眼睛，能看清为什么要抗战。

因此，在动员老百姓的过程中，就不能不施行对老百姓的教育工作。所谓抗战教育，最基本的一个特点，就是应该包含广大老百姓的民众教育。

以前，真正老百姓的教育可以说几乎没有，虽然普及教育、义务教育的呼声唱得很高，虽然也未尝没有先进的人士曾努力实行过民众教育的试验。然而这都只是个别的表现，一般来说，中国能受教育的人仍是有钱人的子弟，广大民众的启蒙工作，始终是被人摆在教育界的工作范围之外的。抗战以来，有许多教育界的人还不能抛弃旧的观念，不是说抗战时期无暇进行民众教育，就是说抗战乃百年大计，根本无所谓抗战教育。这些高论都是把教育的眼光限制在狭小的少数上层人们的范围内，不懂得抗战中动员民众时教育工作的意义。

陕甘宁边区是全国民主政治的模范区，在教育这一方面，也因为有民主政治基础的缘故，实行了模范的民众教育，最近消灭三万文盲的大计划，就是一个很好的表现。

“文盲对于政治是无缘的”中国因我们时常说：“愚昧是民族的赘疣”。文盲就是愚昧的一种重大表现。几年以来，陕甘宁边区

在中国无产阶级政党——共产党的领导下，已由全国落后的区域变成全国先进的区域，在这里，一般民众的政治生活，经济生活和文化生活，已有重大的变革。然而我们也很知道：许多年代久远的，不容易洗涤的一切腐败的东西——也就是过去腐败的统治者所给予人民的一切黑暗与苦楚。

（原载《新中华报》1939年4月19日）

五四运动二十年——感想与回忆*

(1939.5)

我生长在偏僻的省份，五四时候年龄又小，在当时除了看见地方上许多学生们忽然扰扰似的活动起来以外，没有受到什么影响。然而慢慢的事情的意义就一层层在眼前展开了，起初是朦朦胧胧的听人传说日本小鬼子的可恨，接着抵制日货，打东洋草帽，再进就是新文学运动，妇女解放，打倒旧礼教等等的场面，像戏剧一样，一幕一幕地浮现出来。这些戏幕，随着年龄的长进，愈益加上了丰富的内容，而且愈益明了起来。它不断的影响着我，慢慢地形成了我的思想，一直到现在，回忆起来，还可以认出我的思想和五四运动的密切联系。五四运动至少有三点意义，是和今天抗战中的我们的根本思想有关的：第一，五四运动已经有了反日本帝国主义的意义；第二，这个运动是以青年为中心和青年运动分不开的，青年成了运动的最勇敢坚决的先锋队伍；第三，五四运动主要表现为新文化运动，然而并不是绝对不要中国民族的传统文化，如一般人所想像的一样。五四所反对的旧文化，只是那些陈腐的，而且是那些曾被侵略者用作民族压迫工具的坏的传统文化，这些东西曾被满清政府用来愚昧中国人民，而现在日本帝国主义者又努力在利用着它。新文化运动不过是要打倒这样的奴

---

* 《中国青年》第2期刊载一组“五四运动二十年——感想与回忆”文章，艾思奇所撰是其中一篇（列为第13篇）。

隶文化传统，而复兴起我们民族自己真正优良的传统。

（原载《中国青年》第 2 期，1939 年 5 月 1 日）

正确的工作态度和工作方法就是辩证法

——研究哲学的基本认识

（1939.6）

常常听到许多青年学生这样问："请告诉我，什么才是研究辩证法的最好的方法？要读几本什么书？从什么书读起？要怎样才能很快地把辩证法唯物论研究好？"

这是一个颇为普遍的问题，我们在青年学生中间听得很多的。青年们（也许不只青年）在今天，对于辩证法唯物论的研究感到很大的兴趣，这是一个好的现象，它的好处，就在于青年们的这种兴趣，并不是"为哲学而研究哲学"的兴趣。愿意研究哲学的青年，都是前进的，为争取中华民族的解放而坚决战斗着的工作者，他们献身于民族革命工作，他们要研究辩证法，也就是为了工作。他们的兴趣的发生，也就是为了辩证法对于工作有着联系。他们能了解做革命工作，不是盲目的乱撞，不是随波逐流，而是要有远见，有坚定的、一贯的方法与态度，这就是说，要有正确的理论的指导。这就是说，各种科学理论的研究，对于工作是很重要的，而辩证法唯物论哲学的理论，也就是在这样的意义上值得研究。

青年们研究哲学的这种动机，不消说是非常正确的。他们应该学习和把握辩证法唯物论，能正确地了解辩证法唯物论，就能

正确地了解工作，也就是对工作有正确的态度和方法。

但是进行研究辩证法唯物论的时候，青年们总遇到困难。要把辩证法和自己的工作联系起来，在他们感觉到不是容易的事。一般都是这样的一种苦闷：辩证法的原则，以及各种范畴等等，就它们的本身来说，似乎是容易懂的，但怎样把它应用到生活中、工作中，却一点也没有把握说是把握辩证法唯物论就能了解正确的工作方法，而他们研究的结果却好像恰恰相反。因为他们学习辩证法唯物论的结果，只获得了一大堆名词、公式。搬弄公式是尽可以熟练的，联系实际却毫无办法，开始研究的时候所期望的目的，努力的结果却没法达到。

这是目前一般青年们研究哲学时所感到的普遍的困难，怎样解决这困难呢？也就是要了解，为什么会发生这样的困难。

首先是因为，在研究的时候受到了书本的束缚。没有书本，自然不能进行研究。辩证法唯物论，过去几千年人类思想发展的最高成果，要把握这一个哲学，全凭个人的头脑是做不到的，所以不能不靠书本的帮助。我们不反对青年们从书本上研究哲学，但问题是在于，当他们拿起了书本的时候，常把最初要研究的动机忘了，以为全凭书本的研究就可以了解一切。当他们从书本研究的结果，觉得有点走不通了的时候，他们会这样想，这一定是读的方法不好，读书方法如果好了，就可以把握一切，于是当他们问到学哲学的方法的时候，他们的着眼点，就只在于选择什么书，从什么书读起的问题。

对青年的学习负帮助责任的一些人们，也常常只知道从书本的介绍上来解决青年们的困难问题，而不知道，问题的提法既已不很恰当，所以解决也不会圆满。我们只说问题提得不恰当，而不说提得错误了，那是因为，介绍读物，并不是完全要不得的事，

而且适当的书本的介绍正是必要的。然而问题是在于，青年们常以为只要有好的书本就可以了解一切，而帮助青年研究的人也以为介绍书本就算了事。这就是不妥的地方。为什么？首先，任何完善的书本都不能把辩证法与实际工作的联系，完全无遗地给我们阐明出来，我们开始研究时所希望的东西，书本不会有完全的保证；其次，我们现在也没有这么一套编制完善的书，能让我们由浅入深，有系统地研究辩证法唯物论的哲学，我们所有的，只是各种没有互相关联的教程之类的东西，虽然也有初步入门的书与较高深的书，然而深浅的程度并不会恰恰适合我们做有顺序的研读。

研究辩证法唯物论的工具是书本，但仅有书本，并不能够使我们获得辩证法唯物论的活的理论，就譬如仅有生产手段，并不能使我们获得生产品一样。有了纺织机，有了棉花，没有人的劳动力，是不会产生布匹的，有了枪和子弹，没有军队来用，枪也不会自动地打击敌人，而且军队不同，枪的作用也就两样。书本这工具也是一样，倘若没有能应用它的人，它是不会发生它应有的作用的。什么样的人来应用它，就发生什么样的作用，一个工作经验很丰富的人来研究辩证法唯物论，和一个完全读死书的学究来研究，是会得到完全两样的结果的，后者因为根本没有生活经验作基础，所以他所把握的辩证法，就根本无法和工作联系，而只能是一些公式、词句、名词的堆积，而在前者，就可以依据自己工作的经验，适当地从书本中选择自己所需要的东西。

青年们不能很正确地把握或应用辩证法唯物论，并不因为他们全是学究，然而可以说是由于有学究的积习。我们的青年都是前进的，勇于工作的战士，他们比任何人更坚决地献身于民族解放的事业。但他们从来所受的学校教育大都是叫人读死书的教育，

与生活毫无联系的教育。教育者只对自已和自已所教的书本负责，而不对学者的生活和工作负责，学者也不能不勉强应付课程，硬背书本。从这里，养成了我们青年学生的（至少一大部分）学究的积习，这积习就影响了他们对于正确理论的研究能力。这影响的表现，就在于使他们学习研究方面成了两重的人。当他们进行工作的时候，他们知道怎样去学习工作，使工作做好，他们知道读死书是要不得的。他们以为学习了工作就得要把书本的死的知识丢开，在实践中获得新的东西。但是，当他们又感到单单从工作中的学习不够，而要用书本的理论来帮助的时候，当他们这样拿起书本来的时候，旧的读死书的习惯又回复过来，而忘记了（或不能很好的把握住）怎样为工作而学习，怎样以工作的经验为研究的基础，于是他们的研究又成为背书或背文句的研究，而不能与实际联系起来。

研究辩证法的最根本的方法，就是要把这两种学习习惯打破。首先是要认定活的辩证法唯物论是在我们的工作经验当中，首先要以工作做基础，书本的研究不能完成一切，而只是帮助我们很快地从工作中把握辩证法。什么是工作中的辩证法呢？前面已说过，正确的工作态度和工作方法就是真正的唯物论辩证法，怎样获得正确的工作态度和工作方法呢？主要的就在于要努力工作，不断地研究自己工作中的一切失败和胜利的经验教训，从经验教训中才能够改正一切不正确的工作方法和工作态度，获得正确的方法和态度。书本的辩证法的研究，要与这样的工作的研究互相印证，也就是说，当着我们拿着书本读的时候，要时时刻刻回想到自己工作中的一切经验，以这些经验充实理论内容，而不要单只知道埋头于书本。

这是研究辩证法唯物论的方法上的基本原则，根据这些原则

来研究，我们也许不能够很快地把握辩证法，因为这是要和我们工作经验的增加并进的。但比较单靠有系统的读书，所得到的结果会更确实、更深刻。自然，在这时候，适当的好书的选择仍是很重要的，没有书本的帮助，单从工作经验的自然生长中，不容易获得辩证法，没有好书的帮助，获得的速度就要迟缓，如果是坏书，那就有引入错误道路的危险！

（原载《中国青年》第1卷第3期，1939年6月1日；后《新华日报》1939年9月5日转载；曾收入《论中国特殊性及其他》和《艾思奇文集》第一卷）

旧形式新问题

(1939.6)

旧形式问题，只是文艺上的一部分的问题，然而在现在，却是一个最重要的问题。只要看全国各地文艺界讨论得那样热烈，就可以知道，它实在是当前很迫切的新问题。

我们对于这一个问题，实在值得用新的眼光来看它。曾有人以为，对于旧形式，只是为了宣传上的必要，而不能不加以利用。因此，我们的文艺界的作家们，当他们从事于旧形式的改造工作时，总以为这是勉强降低了自己写作等级的工作，要创作更好的东西，还是只能停止于五四以来的所谓“新形式”的阶段上。

这是一个误解，至小是只看见事情的结果。不错，宣传上的必要，是引起今天旧形式问题的热烈争辩的原因之一。要接近大众，就不能不考虑到怎样接近的方法，而旧形式的媒介，却是接近大众所必要的东西，我们只要看，旧形式现在正被敌人所普遍利用，这一个利器，我们自己不用，就成为敌人的利器了。为着作宣传上的战斗，我们确也应该把这利器从敌人手中缴过来。

但如果仅是从宣传工具的观点上来看，就是太片面了。首先我们就要了解，宣传工具也必须要能够发生宣传的效力，而要能发生效力，那么，工具的本身就不能不适应新内容而受到相当的改造。为要使旧形式能发生我们所要求的作用，即不仅仅要接近大众，同时要能够提高大众的政治认识，我们就不能停止于旧形式的原状。所以，旧形式的问题的提起，并不是简单的宣传的问

题，同时也是文艺本身问题，是使旧形式适应于抗战的内容而加以改进的问题，是建立中国民族自己抗战时期新文艺的问题。

五四新文化运动在中国文学史上，开辟了一条新的道路，是向着创造新形式的路上走。然而这一个运动的根本主流，还是为着使文学成为大众的，“平民的”东西。五四新文化运动一般的缺点是，由于要打破旧传统，于是就抛弃了，离开了旧的一切优秀传统，特别是离开了中国民众的，大众优秀传统，在五四的初期，还掘发了中国民间文艺的宝藏，愈到后来，这些宝藏就被搁置起来，而偏向于向外国的文艺里的学习。这些学习自然不是没有一些好的成绩，而且可以说有了很大的成绩，因为这一种学习，把高级发展了的技术介绍到中国来了，然而因此渐渐从中国民众远离开，这就是五四以后的文艺上的一个缺点。

“九·一八”以后不久，在国内已经有了大众文学的讨论，接着又有大众语，通俗化，拉丁化的研究和实践，都是为着纠正这一个缺点的。各方面的表现，旧形式的问题，以及接受文学遗产的问题，都在那时期提出来了。然而到抗战以来，由于抗战的实际的需要，旧形式问题才更具体地广泛地被讨论起来。

所以，旧形式的提起，决不是要简单的恢复旧文艺，也不仅仅是为着暂时应付宣传的要求，而是中国新文艺发展以来所走上的一个新阶段的标志。这一个阶段是要把五四以来所获得的成绩，和中国优秀的文艺传统综合起来，使它向着建立中国自己的新的民族文艺的方向发展，是为着建立适合于中国老百姓及抗战要求的进一步的发展。

在实际做的时候，自然免不了要有些失败，并且真的要有些地方降低作者的写作水准，而就我们认为，这是任何事物发展的转变初期所不能不遭遇到的一种低潮，是一切探索者的道路上所

不能免的挫折，经过短时期的蹉跌苦恼之后，一定会走到平坦的昂进的大道上来的。

（原载《文艺突击》新第一卷第2期，1936年6月25日（总第6期））

两年来延安的文艺运动

（1939.7）

文艺运动是抗战中的一个重要力量，它本身的发展，是和抗战中的政治军事行动分不开的。延安这地方虽然物质条件非常困难，却在政治军事上是一个模范的抗日民主根据地的中心。同样在文艺运动上，延安也能够尽量利用这低劣的物质条件，造成了一个抗战文艺的集团。

抗战文艺运动有两个中心任务：1. 动员一切文化力量，推动全国人民参加抗战；2. 建立中华民族自己的新文艺。如果没有中国民族自己的新文艺，就不能发出动员广大中国人民的力量。所以两个任务，又是分不开的。

就第一个任务来说，延安确是尽量在动员着一切的文化力量。延安的文艺力量，有三个来源：1. 边区老百姓自己的文艺；2. 八路军过去的文艺工作传统；3. 全国各地来的新旧各派文艺人。

抗战两年以来，延安动员这不同来源的文艺力量，建立了许多文艺工作的组织。这里首先要提到鲁迅艺术学院。它在成立一年以来的短短时期中，团结了全国各地各派别的文艺（他们有思想上技术上以及文艺派别的不同，有边区本地的，有各地来的），在为抗战的总目标下，来试验和发展自己的创造能力，并训练了许多新进的文艺工作干部。其次是文化界救亡协会，它除了一般的文化工作之外，特别努力发动边区民众中的文艺工作，它不但组织了各种文艺的团体，而且发展了农村的、工厂的、部队的文

艺组织，最重要的是组织了一个真正的民众剧团，不但内容完全运用边区地方的传统文艺（秦腔戏道情之类），而且团员也大多数是老百姓。它在最近半年内，走遍边区各县，旅程三千里，到处受老百姓热烈欢迎，发挥了极大的动员力量，证明了抗战中文艺工作应该走的方向。再次，还有后方政治部的烽火剧团，教育厅的抗战剧团，抗大文艺工作团等。它们的特点，是继承了八路军的工作传统，更充实以新的技术。

就第二个任务来说，延安建立中华民族文艺的努力，是向着这样的方向走：内容是三民主义的，也即是革命民主主义的，而形式是民族的。两年来单以鲁迅艺术学院在戏剧方面已上演过五十几种剧本，其中大半是新作，民众剧团也完全是用新撰的秦腔剧本，其他音乐、文学、美术方面，都有新的创作。这些创作的内容，一般都是反映抗战，反映抗战中所必要的民主，反映抗战中的生产运动，而形式方面是各种各样都尝试过，特别重要的是旧形式的运用和改造。鲁艺曾改造了京戏秧歌舞；采用了中国的木刻画，改造了门神；在音乐上，创作了许多歌谣，新的曲调和歌剧；文学上尝试过评词大鼓之类的运用；民众剧团的工作，改造了边区的各种旧艺术形式。抗战剧团，烽火剧团，抗大文艺工作团，对中国各种旧的艺术形式的改造，也有很多的成绩。

延安的文艺运动，是不可关闭在自己的小圈子里来做的。它要照顾到全国各地。因此，对于华北，它是先后派遣了战地服务团，文艺工作团，使文艺人能够到各战地及民众中去体验与实践，对于华北以外的大后方，延安编辑了《文艺战线》和《文艺突击》两个文艺杂志，用以表现延安的文艺工作并与全国文艺界互相交换和研究。为要具体地规定文艺界应该走的道路，延安曾进行过多次的文艺理论研究及创作的批评讨论。在全国文艺界要求

确定文艺政策的呼声里，延安准备在最短期内提出一些贡献。

（原载《群众》第3卷第8—9期，1939年7月16日；曾收入《论文化和艺术》）

形式论理学和辩证法

——并略评潘梓年先生的《逻辑学与逻辑术》

(1939.8)

从来都把形式论理学看做仅仅研究思想形式的学问，这自然是不错的。形式论理学不研究思想形式所反映的现实内容，康德虽曾指出这一个缺陷，然而他自己也没有能超出形式论理学的范围。但单只这样说，还不足以表现形式论理学的特点。形式论理学的特点，是在于反对矛盾的认识，它的全部的中心问题是：怎样把思想里的一切矛盾要素除去？它研究思想的形式，目的也是在于找出一套不矛盾的形式。在形式论理学上看来，思想中如果有矛盾的要素，就是思想的错误。如果我们说，在抗战中一切要集中、统一，而同时又要尽量发展民主，这在形式论理学的原则上看来，就是逻辑上的不合理。

因为只研究不矛盾的形式，所以只要找到了这样的形式，在形式论理学上便算任务完成，至于是否合乎事实，是可以不管的。"论理学研究思维的本身，思维能够达到于离意识独立的世界之认识与否，那是不问的。"(《辩证唯物论教程》中译本486页）这就是形式论理学者的主张。中国的形式论理学的辩护者张东荪先生，也曾在他的《动的逻辑是可能的吗?》一文里，说论理学只研究"说话的法则"而不是研究事实的法则。

形式论理学的三个基本法则，就是这样的法则，在形式论理学者看来，不管事实怎样和这三个法则不一致，为了说话的便利，仍然不能不要形式论理学。反之，无论事实和辩证法怎样一致，然而因为辩证法的对立统一法则可能使说话不便利的缘故（形式论理学者这样想），所以还是要不得的。

我们现在就要对形式论理学做一个批判，看他是否能成为最妥当的说话的法则或纯粹合理的思想法则，看辩证法是否对于说话不便利。因为全部形式论理学是建立在它的三个基本法则上面，所以我们的研究也以这三个法则为主。

形式论理学的三个基本规则，即同一律、矛盾律和排中律。

同一律的意义，就是要我们把任何事物，概念，或对象都看做与它本身同一，与它本身相等的东西，一件东西就是这一件东西，而且始终只能看做这件东西。这东西里面的一切特征，标帜，都当做不变的，与它本身一致的东西去观察。它的公式是“A 是 A”，前一个 A 是主词，后一个 A 是客语，客语是用来说明主词，也就是用来表示主词（对象，事物）的一定的标帜的。这样的客语，照同一律的要求是必须和主词一致，而不能和它矛盾。例如把自由作为主词时，那么，客语一定得是“毫无拘束”，如果不说“自由是毫无拘束”，而说“自由是必然性的认识”时，那在严格的意义上，就不合乎同一律的原则，也即是主词和客语矛盾了。又如说集中政权，那就必得是以绝对专制为客语，而不能说集中的政权是建立在民主之上了。其他如战争上的“以退为进”、“攻势防御”，政治上的统一和各党派的独立的存在等等，在同一律上看来，都是违背思想原则的，都是有了矛盾的思想，也即是不合理的。

同一律是抽象的（绝对的）同一性的原理，它对于同一事物

只能看出它的绝对同一的一方面，也只肯承认这一方面，而看不见它自己的矛盾的，对立的方面。

矛盾律是同一律的反面的表现或引申。事物既是绝对与它本身同一，因此反过来说，就不能够和不是它本身的东西一致。这就有了“A 不是非 A”的公式，或者也可以这样表现：“A 是 B，同时不能是非 B”。亚里士多德对这一公式的解释是：“同一客语对于同一主语，在同一时候与同一意义上，不能被肯定又被否定”。或是肯定或是否定，必有一方面是正确而另一方面错误，不能既是又非，同时两方面都正确。如说“退却不是进攻”(A 不是非 A)，“集中是限制民主 (A 是 B)，同时不能又发挥民主”(同时不能是非 B)。这一个定律，是把一事物（概念，对象等）和它本身以外的其他事物绝对对立起来，使一事物（A）和其他事物（非 A）中间没有任何关系，所以这定律是同一律的否定的表现，而在结果上，却成为一个和同一律绝对对立的定律。同一律只看见绝对的同一，而矛盾律只看见绝对的对立。在同一律的基础上，可以说世界或同类事物是统一体，而在矛盾律上，都可以说世界事物或同种类事物中间完全没有统一，完全是孤立无关联的东西的集合。这些集合物中间是没有斗争的，因为斗争也正是一种关系，“若要斗争，则这些部分中间就需要有某种形式的统一”。没有斗争，当然也没有运动的原动力。

排中律是同一律和矛盾律的综合的表现，它依据前两个定律而得到这样的总结：一个对象只能和某物同一，或是和非某物同一，不能站在同一于某物而又同一于非某物的两可中间，所以叫做排中。它的公式是，“A 是 B，或是非 B”，就这公式的形式上，可以看出它是把那矛盾律在否定的形式上表现着的公式，改在肯定的形式上表现出来。但在内容上则是前两者的综合。同一律看

见了绝对的同一，矛盾律看见了绝对的对立，排中律却指出：或者是绝对同一（A是B），或者是绝对对立（A是非B），不能同时同一，而同时又对立。例如集中或是限制民主，或不限制民主，而不能同时限制同时又发挥民主。国民参政会或者是民主机关或者是非民主机关，不能同时是民主机关，而同时又是民主不够的机关。这样，排中律只承认事物的对立或统一，而反对把握“对立的统一”，这就是说，它和辩证法的基本法则是针锋相对，排中律是形式论理学的基本法则的充分展开了的形式，所以它和辩证法的对立的性质，就有着特别明显的暴露。

从形式论理学的三个基本法则里，可以看出它有着以下的一些缺点：

首先要指出这些定律的内容和它的公式命题本身的不一致。就“A是A”的公式来说，客语的A和主词的A在同一律的意义上来说，是要完全同一的。然而实际上两者不能绝对同一。前者表示A的本身，而后者则只是表示它的标志。所以同一律的公式是表示标志和本身的同一，而不是主词和客语的绝对同一。形式论理学对于这公式的实际应用从来并不限于，也不能限于“椅子是椅子”、“帝国主义是帝国主义”等等的绝对同一的命题，而是一般的应用，作“椅子是给人坐的东西”、“帝国主义是垂死的资本主义”等等的命题，也即是相对同一的命题。形式论理学如果不这样做，就不可能“说话”，也不可能作任何思维了。然而这相对同一的命题，事实上就是一种对立统一的命题，而没有同一律的意义上所理解的那种绝对同一性。列宁也曾指出：“伊凡是人这样简单的话，也就包含着个别和一般的对立的统一”。这就是同一律的内容和它的命题不一致，也就是表示形式论理学一出发就不可能严守着它的基本定律，也就是表示一说话就不能不有辩证法

的对立统一法则。

这样，矛盾律的内容，也同样是和它的公式命题本身有着冲突的。如前面所说，同一律的公式实际上已经包含了“A 不是非 A”的意味了，在这里矛盾律已受到了反驳“A 是 B，同时不能是非 B”的命题，其实也包括了“同时又是非 B 的”意味。为什么？因为 A 不但是 B，而且也是 A 的缘故。同样，排中律的“A 是 B 或是非 B”，也有着“A 是 B，也可以是非 B”的意义了。因为定律的意义虽然是要排中，而在公式命题上，A 却表现为一个 B，和非 B 的中间体，这是黑格尔曾经指出来过的。我们中国两千年以前的“辩者”们，也曾在“鸡三足”、“臧三耳”之类巧妙的论辩中（虽然是有些诡辩的成分）对于这一点有所发明。（“足”可以是左足，也可以是右足，因此“足”并不仅仅“或是左足或是右足”，而且也是左右足对立的统一。所以说有“三足”。“三耳”的意义也是一样。指出足的对立统一，是辩证法的发现，但“三足”却是诡辩。）

其次，如果严守形式论理学的定律，那么，由于同一律和矛盾律的对立，就会在同一事物研究里可以得出两个绝对相反的结论。因为同一律只看见绝对的同一，于是例如在统一战线里，就会以为各党各派现在已经完全放弃了各自的独立主张，仅仅只有一个目标了，于是有人说，共产党在今天放弃了马克思主义。然而另一方面，因为矛盾律只看见绝对的对立，于是有人以各党派仍有着各自独立的政治主张和组织，以至以互相间的某些摩擦为理由，就悲观地以为统一战线在现在还不存在，国内还处在对立分裂的状态中。这样，两种绝对相反的见解，可以从同一形式论理学的基础上同时产生出来。形式论理学想排除矛盾，结果在实际上却陷于更大的矛盾，古来哲学上的许多绝对对立的哲学思想

和世界观，就是由此产生的。希腊的埃利亚学派，曾把世界看成绝对的同一，否认多样性和变化的观点，而我们中国的公孙龙，却相反地否认世界的统一，说“天下离而异”，连白马也不能是马！这就是前者的见解以同一律为基础，而后者的见解以矛盾律为基础的缘故。

韩非子所写的故事，是人所熟悉的：一个卖武器的人，向人吹嘘他的矛和盾的精良。一方面把自己的矛形容作绝对锐利的东西，就这是无坚不破，任何盾不能抵御；另一方面又夸大了自己的盾的坚固，说这是任何锐利的矛也不能攻破的。结果是被一个人把他问倒了，说：“那么用你的矛，攻你的盾，又怎样呢？”这故事是“矛盾”这一名词的来源。事物都是对立的统一，把对立的两方面绝对化起来时，任何一方面都会不能成立。因为要排除矛盾，形式论理学的定律把同一性和对立性都各自绝对化起来，结果仍是自相矛盾。

再次，就要说形式论理学不能把握事物的联系和运动的真理。世界万物的复杂的关联，在那三个定律之下，就成为不可理解的东西。抽象的同一性和抽象的对立性的理解，都是把事物看做绝对孤立的东西，这至多只能使我们看见事物的外部的并存，而不能理解到内部的联系。不但进攻和防御、民主和集中、自由和必然等概念中间的内在联系，对于形式论理学是不可理解，如果说得极端些，那么，就是日本帝国主义为什么要侵略中国，人为什么要吃饭等等也可以成为不可理解的事情，白马和马都不能联系，不就是一个明证吗？

在辩证法的立场上，我们怎样来估量形式论理学？是不是说，形式论理学就仅仅是充满着缺点的东西，没有一点真理的要素包含在内呢？

答复是否定的。倘若形式论理学仅仅是那样荒唐而不合理的东西，那就不会长期地为人们所信奉，不会在一两千年中间把握着人的信心，更不会在形式论理学的支配之下，还可以使人类获得许多科学的研究和发明。这些情形的存在，就表示形式论理学也把握了一些真理。的确，形式论理学是把握到了某一方面的真理，或真理的一方面。在同一律上，它看见了一事物的同一的方面，看见了事物本身的质的同一性或质的安定性。在矛盾律上，它看见一事物与另一事物的差异和对立，看见其中的质的区别。这里所看见的，是不是客观事物的具体的一面的真理呢？当然是的。一事物总有一事物自己的质，并且和另外的事物有区别。我们研究任何事物的时候，首先不能不认清对象的质，这就是要把握对象自己的同一的一面，同时也要把握它和其他对象对立的一面。否则就会陷于极大的混乱。谁能说现在中国进行的战争不是民族革命的战争？谁能说日本帝国主义不是帝国主义？这个战争将来会终结，帝国主义将来也会要崩溃，但在目前，以及今后一定的期间，那民族革命战争和帝国主义总仍要保持着它的质不变，也就是保持着相对的静止，或相对的质的安定性。我们因着这一种认识，可以确定坚持抗战的方针，可以坚决反对汪精卫的为敌人粉饰的欺骗言论，可以使我们一贯地执行已经确定的主张，不怀疑，不摇动，一句话，形式论理学的一面的真理，就在于可以帮助我们反对相对主义的混乱。使我们的主张不前后矛盾，不自己打嘴巴，在这一点意义上，它的确可以帮助我们把话“说得通”的。

但形式论理学的错误的根源，也就在于只抓住了真理的一面，在于它的片面性，并把片面的真理夸大，而忘却了还有其他方面。同一性和对立性的联系，即对立的同一，在形式论理学是看不到的，而且是加以否认的。因为夸大了片面的真理，结果就产生上

述的许多缺点和错误，反而成为和真理违背的东西了。列宁批评形而上学的思想时，曾用巧妙的比喻这样说："人的认识不是直线（或者说，不是描画着直线），而是向圆的联系，向螺旋线无限地接近着的曲线。然而这曲线的任意断片、碎片、小片，都能转化为（能片面地转化为）独立的完全的直线"（《哲学笔记》）。把认识的小片，片面地转化为直线（也就是绝对化），而不注意和其他的一切小片的联系，正是形而上学的思想方法的特点，也正是形式论理学产生的根源。

辩证法批判地采取了形式论理学里的有真理性的东西，而除去了它的错误和缺点。这就是说，在一方面，辩证法并不简单地抛弃形式论理学的这些定律（以及建立在这定律上的全部内容）。辩证法也反对相对主义，动摇不定，自己打嘴巴的理论，也要认定和分别对象的质。一个东西就是这个东西，它的质或标志应该是它自身的同一性。这正如墨子所说的："实（即是物），其志气之见（即质的表现）使如已也"。同时，它对于自身以外的东西，则是对立的，有差别的。这在辩证法的认识上也不能不加以确定。中国的辩证法唯物论者对于日本帝国主义的侵略性质的认识，是比其他的人把握得更早，而且更坚定的。这是对于同一性的认识，这里有着"A是A"和"是即是"的公式的一面。但这不是成了形式论理学了吗？决不因为辩证法还要同时把握另一方面，防止和纠正着那一面硬化或直线化。这就是要把握对象自己本身内部的对立要素，在事物的同一性中，看出它的对立的方面。辩证法论者看日本帝国主义，是在它的侵略性中同时看到反对侵略的一切要素（例如它国内人民的反战，前线士兵的厌战和哗变，它的殖民地民族的革命骚动等等）的。统一是统一，然而另一方面统一必须以各党派的独立为基础。集权是集权，然而合理的，效力

最大的集中，必须建立在民主上。对立的方面是互相渗透着的。要我们的思想能把握这对立的统一，必然要使我们思想中所应用的概念有伸缩性，把它看做可以和它的对立概念相通的东西。写作公式，就是“A 是 A”“同时又不是 A”。或照恩格斯所写的“是即否，否即是”。而“是即否，否即是”的公式，其内容也不外就是说：“A 是 A，也即不是 A；A 不是非 A，同时也即是非 A”。

辩证法的公式，常常会被人曲解。辩证法首先确定“A 即 A”，然后同时又把握不是 A 的一方。前者是肯定的方面，后者是否定的方面。这就是说，首先肯定一事物，然后把握这肯定中所包含的否定的要素。这里重要的就是，否定的方面是包含于肯定中的。而这对象的质，在否定的方面没有发展到足以克服肯定方面以前，始终是肯定的东西。在日本帝国主义的侵略未失败以前，我们始终要说它是在侵略着我们，不管它自己的反侵略要素怎样发展，我们仍不能说它“没有侵略”，或者说它是：“在侵略，又不在侵略。”对立统一法则绝不是这样解释的，这种解释表现为公式时，就是“A 就不是 A”和“是或否，随便都是一样”。这是诡辩论或折衷主义的曲解。

辩证法要反对诡辩论和折衷主义的曲解。诡辩论的公式就是“A 就不是 A”，这是在辩证法的名义下，掉弄不顾事实颠倒是非的词句。诡辩论的思想方法，是把事物的否定方面主观地加以夸大，而把客观存在的肯定的方面抹杀了。这就是简单地抛弃了形式论理学的同一律的结果。或者照黑格尔的话来说，诡辩论就是“主观化了的辩证法”，即丢开了事实上的现实的质的把握，而对“是即否，否即是”的对立统一法则歪曲成主观的巧辩或思想的游戏。抗战以来，托派分子所主张过的“老百姓只知道要面包”和大城市失陷则必定亡国的谬论，就是这一类的诡辩。因为他把老

百姓要改善生活和大城市失陷这两种对抗战能发生困难作用的要素夸大了，而否定了抗战的肯定的存在。

折衷主义的公式就是："是或否，随便都是一样"，折衷主义常常是斗争中的妥协分子的思想基础，即是要"两面讨好"。我们如果研究中国的许多妥协投降主义者的言论，和汪精卫的前后思想，我们会得到这样的言论："日本帝国主义侵略的目的是要灭亡中国，也可以说是要帮助中国独立"。两个人争论时，折衷主义者会说正反的两方面的见解都对，辩证法和形式论理学争论时，折衷主义者说两者都可以并存，只要划定各自的势力范围就够了。折衷主义的思想方法，是把事物的否定方面和肯定方面同等看待形式地结合在一起，这也是不顾事实的主观化的方法。不过诡辩论是把否定的方面主观地夸大了。而折衷主义是把对立概念相互间的伸缩性主观化了，是把形式论理学的矛盾律简单地取消了，忘记了，对立终于是对立，对立的东西是相互排斥、互相区别，以至于互相斗争的，不能简单地等同看待。

辩证法是要首先以事实为基础，把握对象的"是"或"否"，同时在"是"中去把握"否"的要素或方面，或在"否"中把握"是"的要素或方面。前者的是或否，是对象的现存的相对安定的质，而后者的否或是，是这质里的对立的要素；前者是定在的要素，是事物或对象的一定的规定性，而后者则是生成的要素，是向前发展的胚胎，而不是已实现了的质。这一点是要分别清楚的。所以，当战争中采取以退为进的战略或战术时，这时的定在的要素是退，我们不能把生成的要素夸大，说事实上已经在进了。如果这样说，就是诡辩论。因为以退为进只是将来的现实的进攻的准备，事实上没有发展到真正的进攻。因为中国共产主义者坚决地为三民主义的彻底实现而斗争，就说共产党已经而且应该放弃

了共产主义，这是形式论理学的同一律的看法，但如果因为共产党在为三民主义而努力的今天并没有放弃共产主义的立场，共产党没有为三民主义努力，这就是诡辩论。因为共产主义在今天的中国，对于共产党，乃是使中国经过三民主义的彻底完成而过渡到共产主义社会的生成要素，我们不能把它夸大。

辩证法还要把握对立方面的斗争的绝对性。事物的定在的要素和生成的要素是统一的，同时互相渗透互相依赖的。定在的要素，自己就包含着、产生着生成的要素，前者的存在，要以后者的同时存在为条件。胜利必以牺牲为条件，防御必须以进攻为条件，所以两方面是分不开的，然而两方面又是互相对立、互相斗争着的。定在的要素所以能成现实的定在，是因为它压抑着排斥着那生成的要素，使这要素不会成为优势，因此也不会成为现实；一事物的质的安定性之所以能保持，是一方面要依赖着它的否定方面而同时又要压抑着它的否定方面，使自己能够成为支配的方面。中国共产党今天是在实行三民主义，这种实行，是以不放弃共产主义为条件，而同时又是把三民主义当做今天努力的惟一方针，而反对妄想跳过今天的阶段，立刻实现共产主义社会的任何过左的思想。所以共产党今天的努力和未来的任务，是不能同等看待的。日本帝国主义，要灭亡中国和它所造成的反侵略要素，也是不能同等看待的。而折衷主义的特点，就在于把两方面同等看待，而不知道认识在客观事物发展过程的一定阶段上，必有某一方面占着优势而成为定在的方面。日本帝国主义今天是确实在实现着要灭亡中国的侵略。我们虽然可以在生成的意义上说日本帝国主义帮助了中国，使中国觉醒，然而侵略这件事决不是为了帮助中国而发动，这是谁也可以明白的。

诡辩论把否定的一方面绝对化了，折衷主义把肯定和否定的

方面无原则的并列起来，这都是不能真正把握辩证法的对立统一法则，因此在实际上，都是形式论理学的一种变形。

我们现在可以了解辩证法是怎样来吸收形式论理学了。在辩证法上既能看出形式论理学是片面真理的绝对化，所以对形式论理学的批判接受，首先是要归还它的片面性，然后吸收到辩证法的内部作为一个有机的要素而保存下来。辩证法对于研究对象的质的定在的把握，就证明这里有同一性的要素，因此也有着矛盾律和排中律的要素。举例来说，当辩证法唯物论者坚定地把握了抗日民族统一战线的方针而斗争时，他就是把握了中国全民族在抵抗外敌建立新中国上的同一性，当他反对分裂和妥协时，就把握了中国民族与敌人的对立性，同时也就是坚决的反对模棱两可的，想站在中间的两面派的态度。这都是表示在辩证法的思想方法中，并没有绝对排除了事物自身的同一性，它和另外的事物的对立性以及质的排中性。然而辩证法并不因此就成为形式论理学，因为它并没有把这些东西当做“定律”来接受，而只是当做认识事物的一个有机的要素，也就是说，在事物和对象的认识上，它决不会说某些场合和某种研究的阶段该要完全用形式论理学的定律，来指导，来支配，决不是如普列汉诺夫及其一派那样，替形式论理学划分一定的地盘。辩证法是不论在任何时候，任何场所，当把握着事物本身的同一性的肯定的方面时，同时就要去把握它的否定的，自身对立的方面。所以它的公式是“A 是 A，同时又不是 A”，而那“A 是 A”，正是作为一个要素而被保存在辩证法里的同一性的认识。

因此，辩证法不能简单地抛弃形式论理学，从它的基本三定律开始，一直到形式论理学的全部（因为这都是建立在三定律上的），都有着可以被辩证法当做有机要素而吸收的真理的片断。而

事实上我们把握辩证法时，就同时不能不把握了这些要素，辩证法不能离开这些要素而悬空地有依着的。这样，当我们有了辩证法的方法时，我们就用不着要形式论理学了；这不是因为我们简单排除形式论理学，而是相反的，因为我们已经批判地吸收了形式论理学，因为比较低级的形式论理学方法，它的一切积极的东西，都已经被包容被保持在更高级的思想方法，即辩证法里了。我们说另外用不着再要形式论理学，这话曾被那些主张要为形式论理学划分地盘的人如叶青之流曲解作“简单抛弃”的意思，因为他们所谓的“不简单抛弃”实际上的意思就是想不抛弃，就是要想“简单保存”，而并不是辩证法地批判的吸收。

因此，当潘梓年先生在他的《逻辑学与逻辑术》一书里这样说时，是一个错误，他说：“形式逻辑的三个思想律，即同一律、矛盾律、排中律已绝对不能用。”他本来是反对把形式论理学简单地“完全排除”或“根本废除”了的，甚至于他还反对我在《大众哲学》里关于这问题所表示的意见，说我就是要把形式论理学简单地“根本废除”（我从来没有主张要把形式论理学“根本废除”，这是叶青的曲解和栽诬。自然，因为《大众哲学》的字数和体裁的限制使我不能充分表白自己的意见，使叶青有机会可以来这样的曲解。潘梓年先生显然是因为没有看清楚了叶青的曲解的伎俩，没有仔细体会了我的见解，所以才有这样的误解）。事实上倒并不是我简单地把形式论理学完全废除，反而是潘梓年先生自己太简单地把形式论理学基本定律根本废除了。自然，形式论理学的三个思维律我们已经用不着了，可是，连它作为一个思维要素的定义也要否认，那就是大大的错误。因为我们虽然不能把同一律等等用作我们思想的指导原则，这却不妨害我们在把握对象的时候首先认清它的本身同一的质，认识它和其他事物的差别和

对立。

形式论理学是整个的东西，它的全部体系都建立在三个基本定律上面。虽然如上面所说，形式论理学的命题已经在事实上违背了它的定律但这并不妨害它的认识构造贯彻着同一律的方法。因此对于形式论理学的批判接受，也是整个的问题，是要从它的定律一直到全部构造都要用同一辩证法的原则来处理的。这就是说我们在怎样的原则上来批判吸收它的三原则，那么也要在同样的原则上来批判和吸收（或照潘先生的话来说，就是“收编”）其他的部分，如概念、判断、推理等等的理论。因此像潘梓年先生所主张的那样，把形式论理学硬截做几个不同的部分，用不同的方法来处理，即“同一律、矛盾律、排中律已绝对不能用，概念论、判断论、推理论、分析与综合、演绎与归纳等等，则须加以根本的改作而构成思维方法的一部分；关于词、命题、三段论的各种规定以及密勒五规则等统计法等等，则全部收编过来，叫它充当技师而列为思维技术”。这种接受的方法，我们认为也是错误的。像对于三个思维律一样，对于形式论理学的全部构造，我们都同样可以“收编”，然而都要同样经过改编才能“收编”，都是说把它改造成辩证法的有机要素，才能够收编。

在形式论理学里，不但概念论、判断等等关于思维法则的理论都贯彻着同一律等基本定律。就是词、命题，以至密勒五规则等等潘先生所谓的思维术，也正是在那基本定律的基础上规定起来的技术。技术和理论，原是分不开的：有了形式论理学的概念论，才有形式论理学的词的表象法；有了理论上的判断论才有技术上的论断法；有了形式论理学的推理论，才有三段法。这些“技术”都是形式论理学的技术。如果说概念论等要加以根本的改造，而构成思维方法的一部分（严格地说，应该说是“要素”而

不是一部分，因为叶青就把形式论理学当做辩证法的部分来看的)，那么词，命题等也应该同样加以改造，而收编为辩证法的技术的一要素，而不是无条件地照样收编过来的。潘梓年先生在事实上是把这些“技术”全无批判地收编了。我们从他的著作的技术论一部分可以看出，那内容和形式论理学的一切“技术”，在基本上没有丝毫分别。在这一点上，他对于形式论理学的收编方法并没有能够和叶青所了解的方法有区别。叶青的主张，是以为只要有辩证法做着高级的向导，就可以把形式论理学的方法照样去保存下来，而潘先生的主张是把形式论理学的技术收编为“走卒”、“技师”使它在新方法指挥之下尽着执行意旨的劳作。使它不成“独立的思维方法，而是在辩证法的思维过程中，此处彼处地供零星使用”。试仔细比较一下，这两种主张，有什么本质上的不同?

是的，收编为走卒，那就是把形式论理学的技术当做低级的技术来看待了。然而单单把一个东西看做低级的，或只看做没有独立性的东西，并不是对这个东西的扬弃，并不是批判地吸收。无论它怎样低级，它还是形式论理学的技术。这样的技术不加以改造，仍是不能执行辩证法的意旨。就好像反正过来的伪军，无论只把他用作走卒也好，军官也好，不加以适当的改编和训练，要想使他马上能够执行抗日游击队的任务是一样不可能的。

具体地举一个例子说，例如词的表象法的问题，也就是对概念给予定义的问题。在形式论理学里，依着它的同一律的基本定律，“往往对概念的定义给予极大的意义，他们企图立刻给一个十分完整的绝对无缺的定义”(勃鲁塞林斯基:《形式逻辑》41页)。这就是说，形式论理学的表象法，是要对概念给予固定不变的定义，也就是要把对象(概念)的质当做同一完成了的凝固不变的东西来

把握。在技术上，主要的是从外延与内涵上来规定概念，即是确定一概念的应用的范围和它的内容特点。在这一种方法上所表象出来的概念，就有这样一种矛盾：即愈更普遍的概念（即外延愈大的概念）内涵就愈贫弱。例如商品的概念比货币普遍，而商品的内涵只规定为交换使用对象，货币却除此而外，还加上了“特殊化了专门用作交换中介的东西”的内涵。这样就把商品和货币区分成表象成两种东西了。

这样的技术，明明是以同一律为基础的技术，它的目的只在为概念找到不变化同一性的规定,使它和另外的概念对立起来。就像同一律有它的真理性一样，定义的表象，在人类认识上也有它的意义。所以恩格斯说：“类似的定义是很方便的，有时甚至于必然的；只要不忘记它们内在的诸缺点，它们是不能损害什么的。”（《反杜林论》）所以就是伟大的辩证法唯物论者，在他们的理论工作中，也不断地要为概念下定义。如说“帝国主义是垂死的资本主义”，如说“商品是使用对象和价值”之类。然而问题是形式论理学把定义作用特别夸大，而且是依同一律来下定义，对于概念的自身否定方面，发展和转化的方面，就把握不住。而且我们在这里所把握的定义也只是很抽象的定义，只能举出概念所反映的事物的某一面，而不能呈示出该现实事物的丰富具体的内容。所以如果我们把这表象所得的绝对化，那就始终只能把握抽象空洞的概念，只把握概念所应包含的真实内容的极小部分，不能够给我们以客观事物的完全的知识，所以恩格斯又说：“一切定义，依照科学的观点来说，都只有极微细的意义。为了要真真无微不至地知道什么是生命，我们就得把它的一切表现形式，从最低级到最高级的，都加它一番考察才行。”（引自前书《形式逻辑》41页）

所以不加批判改造地单纯把表象法“收编”过来“零星使

用”，是不是就够成为辩证法的技术上的“走卒”？这问题是必然要得到否定的答复；因为在这里我们只能得到一些抽象的同一性的表象，而没有达到辩证法的表象。辩证法的“技术”并不是仅仅把这些现成的走卒收编过来，零零星星不加改编，就发号施令让他们为辩证法而战斗。辩证法的技术绝不是形式论理学的技术机械地合并凑成的。辩证法应该也在自己根本定律基础上，在自己的概念论，判断论等理论基础上，建立着自己的技术；而形式论理学的技术，对于辩证法的技术，应该只是作为一个要素而被批判地吸收起来。这一个辩证法的技术，单以表象法作例子来讲时，就有以下三个主要是和形式论理学的“技术”有着分别：

第一，辩证法的理论中，虽然也常常要对于概念和对象下定义，然而绝不把任何定义看做已经完结的，而看做只是在理论发展（事物发展的反映）的一定阶段上适当表现出来的内容的一方面。所以同一概念，在理论的进展中，可以不断地获得新的更发展了的定义。同一帝国主义的概念，在列宁的《帝国主义论》里就顺序地出现着帝国主义是：(一) 最高阶段的资本主义，(二) 是资本主义的垄断阶段，(三) 是寄生的或腐化的资本主义，(四) 是垂死的资本主义等四个定义。而当他提到第二个定义时，还特别声明：“太简单的定义虽因它能总括主要的现象而很方便，若必须特别指出所解释的现象各个更重要的特点，那这定义便太不充分了。因此我们不可忘掉一般定义的有条件的和相对的价值。它们无论如何不能总括某种现象在其整个的发展过程中所有各方面的联系。”

这样，定义的表象是顺着理论的发展而发展的，而这概念的定义的发展的各阶段，也正是反映着现实历史发展的各阶段。从资本主义最高阶段的帝国主义到垂死的资本主义，不正是帝国主

义本身的发展过程吗？所以作为形式论理学的技术的表象法，被吸收到辩证法的表象技术里来时，已经不是被零星使用的无组织性的“走卒”，而是有历史顺序编制的系统中的一个要素的了。能反映发展的辩证法的表象法，和形式论理学的死的表象法，不是有着显著的不同吗？（形式论理学的表象法，也知道概念是“流体”或“流质”，如潘梓年先生在他的书里所说的一样。然而形式论理学的缺点，就在于他在同一体上努力想把这“流体”当做固体来表象，而不知道应该用不同的发展关系上的许多表象，来使概念的流动反映现实历史的流动。）

第二，辩证法的定义表象，不是只看见本身同一的表象，而同时也要在定义里把握对立的统一。因为自身同一的表象，只能把握到片面意义上的（那是抽象的）概念。辩证法的表象法所要把握的概念，黑格尔就称做具体概念，或者是单只停止在概念的否定的而又抽象的形式上，抑或是依照概念的真正的本性，而同时把它解释作肯定的，而又具体的东西；我们要在两者中任择其一。例如，把自由的概念当做必然性的抽象概念（即抽去了必然性的纯自由的概念——思奇）来考察时，只不过得到自由的悟性概念。（即形式论理学上的概念——思奇）和这相反，自由的真正的理性概念（即辩证法的概念——思奇）是把必然性当做被扬弃了的东西，而包含着的。（黑格尔：《大逻辑》，转引自列宁的《哲学笔记》）黑格尔这一段话，是用自由的概念例子来说明形式论理学的表象法与辩证法的表象法有什么不同。前者在同一律的基础上，把自由表象为必然性的否定或抽象。具体的写出来就是：自由是与必然性绝对对立的东西。而后者在对立统一法则的基础上，把概念表象为它的对立方面的扬弃，克服和高级的保存，那就是“自由是必然性的认识和对于必然性的支配。”斯大林给“党”的概念

下定义时，一方面说："党是工人阶级的先进部队"，另一方面而又接着说："同时它应该是阶级的部队，阶级的一部分。"这也是对立统一的表象法的典型。倘若是形式论理学，那么，只要说有了"工人阶级的先进部队"这一表象，就算是满足了。

第三，辩证法不但在定义的表象法上和形式论理学不同，并且对于概念的表象的把握并不仅仅以定义为满足；记条文，背定义，并不能包括辩证法的概念技术的一切。因为辩证法所要求的是具体概念，而不仅仅要把握抽象概念。单只上面两点的把握，还免不了总有些抽象性。它虽然包涵比较形式论理学更具体了，然而究竟仍不免是"太简单的定义"。具体的概念应该"包含着个别，特殊和一般之全部丰富性。它们反映着现实底这三种互相连系的原素之辩证法。"要把握具体的概念，外延内涵的表象法是完全不能适用的，因为概念愈普遍则外延愈大而内涵愈贫弱，也就是愈抽象。说到具体的把握，就是前述的定义也不够的。我们靠定义把握到"主要的现象"。然而"无微不至"的地方，却要靠从头到尾的理论的阐述，靠"从最低级的到最高级的，都加它一番考察"的阐述。"马克思《资本论》中的商品概念，非等到把经济学中关于商品一部分东西全部看完看懂，我们对于商品是不能获得明确的概念的"(潘著：《逻辑学与逻辑术》)，其理由实在也不外如此(就这一点来说，潘梓年先生也碰到了辩证法的表象法的一方面了，然而他不知道这就是辩证法的表象原则的一方面或一要素，只把它当做形式论理学的表象法之一种，这一方面又证明形式论理学不外是辩证法的一要素的夸大和绝对化，另一方面证明潘先生是怎样无批判地"收编"了形式论理学)。

我们现在不是要详细研究论理学的"技术"问题，而只是要说明辩证法一般地怎样批判地吸收形式论理学。因此，关于"论

断法”、“推演法”等的问题，我们不再讲下去了，有机会时，还可以另写专文来说明。但基本原理是一样的。我们在表象法的例子中所说明的，关于辩证法吸收形式论理学的理论，也同样可以适用于论断法和推演法上。一切概念、判断、推理等的技术，或词的表象、命题的论断观察推演的方法等，在辩证法上都是按照（一）反映发展、（二）把握矛盾、（三）把握具体事实等三个要点来规定它的内容。一句话，就是要把它们当做活的运动的东西来把握，因此才有别于形式论理学的“技术”。恩格斯曾经用摩擦生热的例子说明论断必须依照人类认识的发展历史来分类。马克思的《资本论》是指示辩证法的推理（矛盾的分析与综合，归纳与演绎的统一）的伟大模范，总之辩证法不单只有它自己的基本法则和认识理论，而且也有它自己的建立在这些法则和理论上的技术。在辩证法的法则理论和技术里，形式论理学的定律，理论，和技术只是作为有机体的活的要素而保持着，而不是作为无组织的只“供零星使用”的游卒。

（原载《理论与现实》第1卷第2期，1939年8月15日；曾收入《论中国特殊性及其他》和《艾思奇文集》第一卷）

怎样研究辩证法唯物论

(1939.8)

一、辩证法唯物论的特点

研究哲学的方法，是一个具体问题，这就是说，要研究什么哲学，就得有什么方法，研究唯心论哲学的方法，和研究辩证法唯物论哲学的方法是不会一样的。要研究唯心论哲学，不妨把自己关在书房里，专门从书本子上去钻研，不必与实践生活联系，而辩证法唯物论的研究，却绝对不能走这样的道路。

什么才是研究辩证法唯物论的方法呢？要答复这个问题，首先要认识辩证法唯物论这哲学的特点，辩证法唯物论是无产阶级政党的世界观，是马克思主义的哲学基础，它的特点就是从这里规定的：

第一，辩证法唯物论是无产阶级的世界观，因此，它就是最彻底的革命的世界观。这就是说，它不是空理论，而是与无产阶级及广大人民的革命实践行动有分不开的联系。无产阶级的任务（一般地说）是改革世界，而辩证法唯物论这哲学的“重要问题”也正是“在于改革世界”。哲学要能担负起改革世界的任务，就必须与革命的实际行动结合，成为指导革命行动的观点，必须“把握大众，成为物质的力量”。因此，真正的辩证法唯物论，不存在于名词的琢磨、公式的引用、“纯逻辑”的空“理论”里，而存在于无产阶级与广大人民的革命行动的正确指导中，如果脱离了实

际问题的解决，那末，无论说一千百万个辩证法唯物论的名词，也不能成其为真正的辩证法唯物论。

第二，辩证法唯物论是马克思主义的哲学基础，也就是科学的共产主义的方法基础。没有辩证法唯物论，也就不会有马克思的科学的共产主义。科学的共产主义的特点是，它不是如以前的空想的共产主义那样，只有一个空洞的理想，而是能够根据社会发展的规律，指明社会必然要向共产主义的前途前进，它也不单只看到这一个必然的前途，而且又能看出：无产阶级就是领导广大人民推动世界走上这前途的力量，它也不单只看到革命的力量，而且能够按照不同的时代、不同的国情、不同的民族，规定出不同的革命步骤和战略策略，随时给无产阶级与广大人民的革命行动以灵活具体的指导。并使无产阶级不论在任何时代环境下，都能够切实地、正确地为当前的革命任务与共产主义的远大目标而斗争。辩证法唯物论就是这样一种科学理论的基础，因此真正的辩证法唯物论，并不完全表现在它的一些简单的公式原则中，而同时也表现在丰富而具体的马克思主义的科学理论中，离开了马克思主义整个的科学理论，就不会有活的辩证法唯物论。

二、怎样才算是把握了辩证法唯物论

怎样才算把握了辩证法唯物论呢？研究辩证法唯物论，应该以什么为目标呢？从上述的特点，就可以知道，研究辩证法唯物论的目标，与研究其他哲学不同，研究其他哲学，大都只要能够“著书立说”，讲出一套理论（这就是说，只要能够“说明世界”），就算是有了成就。而研究辩证法唯物论则不然。要评判辩证法唯物论的研究是否有成就，并不在于（至少是不完全在于）纯理论本身讲得多么熟练，而要看这研究的人在遇到革命的实际问题

(或与革命有联系的问题)的时候，能否在辩证法唯物论观点上给予正确的解决。能够常常正确解决问题时，才算是达到了研究的目标，才算是把握了辩证法唯物论。

因此，研究辩证法唯物论的时候，要反对两种不正确的倾向。

首先要反对书呆子式的专门从名词公式上推敲的倾向。研究辩证法唯物论自然不能不首先从一些书本的研究开始，因为辩证法唯物论的思想不会凭空出现在我们的脑子里，但就因为这样，许多人就往往被书本束缚，忘记了与实践生活的联系，始终在空洞的理论公式和名词上绕圈子。例如，研究否定之否定法则的时候，就常常有人提出这样的一些问题:“否定对于否定之否定，是否也可以称做否定?”“否定之否定再被否定时，对于以前的否定，是不是又可以称做否定之否定?”“辩证法主张一切皆变，那么，辩证法本身是否也要变，也要被否定”等等。这都是烦琐的学究式的问题，与辩证法唯物论的真精神完全相反的。

和这同类的，是套公式的研究法，也要反对。这就是说，死记书本上的公式，遇到实际问题来的时候，不去研究这问题的具体内容，却牵强附会地拿公式去硬套，歪曲事实以迁就公式；这样一来，凡事物的变化的前后三个段落，都叫做否定之否定，凡事物之任何两个部分，都叫做对立的统一。于是就有把宗教、哲学、科学，当做一个否定之否定(如叶青)，树木的发芽、抽条、生叶、以及封建社会、资本主义社会、共产主义社会，人吃鸡，老虎吃人等，也叫做否定之否定。这种方法，似乎是能联系实际的，而其实则比专门推敲名词的办法更坏，因为这是曲解事实和割裂事实，与辩证法唯物论的科学性也是完全违反了的。

以上都可以说是哲学研究方法上的唯心论的倾向，这种毛病，初学者最容易犯。原因是：一方面他们还未熟悉辩证法唯物论的

内容，不能加以把握和正确的运用；另一方面是每一个初学者的头脑里，大多还没有必要的社会知识与实际经验，还不免有旧的思想习惯（形而上学的、只能够片面看事物的习惯）的残遗，这种旧习惯的残遗妨害着他，使他只能就哲学本身来研究哲学，而不能够与实际联系。

其次要反对另一极端的倾向，这可以称做事务主义或实际主义，从反面来说，就是“哲学无用论”的倾向。这种倾向的特点，就在于把自己的狭小的工作经验看得太高，以为这就足以解决一切问题，而把辩证法唯物论的研究看做空理论的研究，于实际没有裨益。

完全否认辩证法唯物论的意义的人，在目前革命的工作者当中一般地是很少见的，然而，或多或少对哲学抱轻视态度的人，却到处都有，特别是在个别的实际问题的解决上，我们会常常听见人说：“这是事实问题，与哲学毫无关系。”这是忘记了，辩证法唯物论是一切事物的普遍法则，因此，也是研究一切事物的一般的方法基础，在任何事实中都可以联系到的。单靠个人的狭隘经验，有时固然可以解决问题，但辩证法唯物论方法的引导，能够使我们在解决问题时，有更加一贯的正确性和深刻性，这是事务主义所不能做到的。

什么才算是研究辩证法唯物论的正确态度呢?“马克思主义不是教条，而是行动的指针”这句话，对于辩证法唯物论来说，也是适当的。辩证法不是使事物千篇一律化的印板模型，不是固定了的公式，而是我们研究活的事实时的线索和引导。辩证法唯物论之所以能成为科学研究的方法基础，是因为它能给我们一个正确的线索和引导，在我们进行研究现实问题的时候，它帮助我们看出一个大体上应该走的原则方向，使我们的研究能够准确有效。

事务主义的错误，就在于不了解这引导作用。但是，看定方向，只是研究的开始，而不是研究的结果。把这开始看定的方向当做结果，忘记了更进一步就事实本身去作具体分析，那就有公式主义的错误。所以，正确的辩证法唯物论的研究，是在于依据这大的方向线索去仔细分析事物本身的内容。辩证法唯物论的研究，不是在它的哲学本身上完成，而是在它引导我们解决了事实问题之后，在具体的结论中间，才可以看出我们对于它是否有正确的了解和把握。

这才叫做把握辩证法唯物论的真精神。

三、把握辩证法唯物论的步骤

要能够把握辩证法唯物论的真精神，不是一下子就可以学到，更不是单凭书本的研究可以成功的。这需要依一定的研究步骤，来训练我们的思想，反复熟练之后，才能够运用自如。

第一步，要把握辩证法唯物论本身的基本观点，这只是研究的开始和准备。第二步，就要暂时丢开哲学公式，把所遇到的现实事物的本身作具体的考察。第三步，在辩证法唯物论的引导下，分析事实材料的各方面，并把握这一切方面的联系，这就是要把握辩证法唯物论法则的具体表现。

第一步的准备，一般的从书本的研究入手。因为辩证法唯物论是几千年人类思想的成果，不是凭空掉到人的脑子里来的东西。只有经过书本，才能接受这样的成果。什么书是我们要读的呢？要读的不应该限于哲学教科书或马克思、恩格斯、列宁专门哲学部门的书，而应该同时研究他们在其他部门的著作，也应该研究中国马克思主义政党的领导者们的名著。理由是前面已说明过的，辩证法唯物论与一切革命的实际问题分不开，所以，一方面要接受

前人研究的结论，同时又要学习前人的应用的模范。所以，初学者除了要读一两种入门书之外，像《联共党史》(特别是第四章第二节)、《社会主义从空想到科学的发展》、《费尔巴哈论》、《左派幼稚病》、《辩证法唯物论教程》或《新哲学大纲》、《反杜林论》、《资本论》(至少第一卷第一篇)、《论持久战》、《论新阶段》、《论游击战》诸书，是应该读的。

但这只是把握辩证法唯物论的准备工作。仅仅从书本上熟悉前人研究的结论，并懂得了一些前人运用的模范，还不能够保证自己也可以在实际问题上灵活生动地应用辩证法唯物论。原因是现实事物是不断地发展的，新的问题决不会完全重复旧的问题。我们不能把前人研究的结论当做公式硬套在新事物上，也不能把前人运用辩证法的例子机械地移用到自己的生活中。于是当我们从事于解决实际问题的时候，我们就不能不暂时丢开书本，先就问题的对象内容认真地加以具体考察，这就是前面说的第二步。在这时候，我们切不可在头脑里存着一些先入为主的观点，把现实事物拿来迁就书本上所学到的东西，而要相反地，尽量就事实本身来进行研究探索。

这样，我们在任何一个实际问题的前面，首先要把这个问题的各方面加以了解，在这时，我们并不是绝对要把书本上所学到的东西丢得一干二净，而只是把它暂放在次要的地位，让我们可以用全力去集中在现实的材料上面，了解事实的全部内容。列宁在论到辩证法的诸要素的问题时，第一条就举出“观察的客观性(不是引例，不是片面的把握，而要事物的本身)”，就是这样的意思。这一步做到了，我们才可以有第二步，即把辩证法唯物论的法则再提出来，让它引导着我们去分析问题并把握问题的各方面的关联。这样，我们才不会犯硬套公式的毛病，才能够真正把握

到事物对象的具体的辩证法内容，这时我们甚至还可以依据新的事实材料来充实和发展辩证法唯物论。

这样的辩证法唯物论的研究步骤，恩格斯在《反杜林论》里，曾就否定之否定法则做了很好的说明。他告诉我们，马克思曾发现财产私有的发展中有否定之否定过程（剥夺者的剥夺），而他发现这过程，是首先依据历史事实的具体分析，在结果上才声明这是否定之否定的过程，而不是把预先预备的公式去套历史。“马克思把这个过程形容为否定之否定时，他并不是想用它去证明那过程的历史的必然性；相反的，他先在历史上证明，这种过程，一部分已在事实上完成，一部分一定将要完成；以后，他才指出这是按照辩证法法则而完成的过程。”（《反杜林论》第1编，第13节，中译本159页）

马克思的《资本论》，在这一点上也是一个最好不过的模范。在第二版序文里，他就把自己的方法，这样明白地向我们说过：“在研究方法上，应该把大小的材料都搜罗无遗，分析它的各种发展形态，探究这些形态的内部关联，这一个工作完成了以后，能够把现实的发展运动适当地表现出来。”这也正是说，辩证法唯物论的把握，是要在客观的具体研究之后才能适当地表现出来的。

四、辩证法唯物论与马克思主义的全部理论（特别是唯物史观）是分不开的

这样，真正把握辩证法唯物论，是要能具体解决实际问题，而不在于纯理论的推敲，马克思、恩格斯是辩证法唯物论的发现者，他们的功绩，也不仅只是在哲学本身上能把黑格尔的唯心论辩证法改造并发展为唯物论辩证法，而尤在于能够把唯物论辩证法在社会科学、自然科学上具体地展开。他们的哲学上的发现和他们

的整个的革命理论，以至革命的实践，是分不开的。丢开了马克思主义的全部革命理论和实践，而要单独的研究辩证法唯物论，决不会得到真正的结果的。

辩证法唯物论的研究，首先就不能离开唯物史观。在革命的实践中，随时随地都要遇到社会历史的问题，不认识中国的社会经济性质，就无法了解中国革命的性质和革命的战略策略。要解决社会历史的问题，不是简单用辩证法唯物论的公式来一套，或把它的一些哲学名词硬装到历史事实上去，就可以成功的，首先要就社会历史本身去找出它自己的具体的辩证法。唯物史观的发现，就是辩证法唯物论在社会历史上的具体应用。它告诉我们社会历史的发展根源不是空洞的对立统一的概念，而是具体的生产力和生产关系的矛盾，阶级社会中的各阶级的矛盾，以及一定时代的民族的矛盾。它告诉我们人类社会的发展不是空洞的否定之否定的概念，而是由原始共产社会进到私有财产制的阶级社会，阶级社会崩溃后就会达到高级的无阶级的共产主义社会。

辩证法唯物论之所以和其他任何唯物论不同，也正在于它的唯物史观：第一，机械唯物论在触到社会历史的问题上时，都变成唯心论。只有辩证法唯物论能够把唯物论的观点扩张到人类历史的研究上，所以，只有辩证法唯物论是最彻底的唯物论。第二，只有唯物史观，能够在我们进行革命的实践中，提供正确的方法与指针，以便客观地、实事求是地解决一切具体问题。所以辩证法唯物论才成为最革命的哲学思想。这样，辩证法唯物论的彻底性和革命性，就在于它和唯物史观分不开，要真正把握辩证法唯物论，就首先要同时研究唯物史观。读辩证法唯物论的人尽管怎样多，如果他丢开了唯物史观，我们就可以马上判断，他已经失去了真正把握辩证法唯物论的起码条件！

就唯物史观以外的，其他部分的马克思主义理论来说，也有同样的情形：要把握彻底的、革命的辩证法唯物论，就不能不同时把握马克思主义的经济学说、社会主义，以及革命的战略战术。自然，要想每一个人都能够成为一个精通一切的马克思主义，是不可能的，然而我们必须尽可能的力量去把握马克思主义的全部理论，尽可能地使我们所研究的辩证法唯物论具体化，以避免公式主义的错误。换一句话说，努力去求精通马克思主义，才可能精通辩证法唯物论。

许多机会主义者及叛徒，阉割马克思主义的革命性，常是首先从理论上把辩证法唯物论和整个马克思主义分离开来。伯恩斯坦的修正主义是首先把辩证法唯物论改换成新康德哲学，考茨基的机会主义，在他把哲学信仰看做“私事”的观点里，就有着根源；布哈林、托洛斯基，很早在马克思主义哲学的基础上，就做了伪造的工作。这些叛徒们，在准备背叛之前，他们就宣言说：“马克思主义和辩证法唯物论中间是没有必然关系的，不要辩证法唯物论，我们也有马克思主义。”而在中国，哲学贩子——叶青，现在还在乱嚷以前的叛徒们的老调，说：“马克思虽然采用辩证法和唯物论，并把二者统一起来，以之作为世界观和研究法，却是与无产阶级、社会主义、社会革命，没有必然关系，可以分得开的”。他甚至于把马克思的《资本论》也当做与辩证法无关的东西，而这样说：“要说马克思的唯物论辩证法错误，……是哲学的讨论，无伤于马克思，只要《资本论》站得住。”（见《前途》7卷7期）这简直是撒天下之大谎，而以为谁也不会去翻一翻《资本论》，以为别人一定是瞎子，不会在《资本论》的第二版序言里看出马克思自己的表白，说明他自己的方法是“不单只和黑格尔一流的方法不同，而且和它正相反对的”唯物论辩证法了。

离开辩证法唯物论的哲学没有马克思主义的整个革命理论，离开整个的革命理论，也不会有真正完全的辩证法唯物论。叶青以信口雌黄的诡辩伎俩，想证明辩证法唯物论可以离开马克思主义而独立，一则曰“辩证法不始于马克思”，二则曰“唯物论亦不始于马克思”，三则曰“赫拉克里特既是辩证法者，又是唯物论者，他的哲学就是辩证法唯物论。”然而他蒙蔽了读者的是，马克思以前的辩证法，如在黑格尔，是唯心论的辩证法，因此也就不是彻底的辩证法（可以参考《费尔巴哈论》）。马克思以前的唯物论，除古代一部分以外，都是形而上学的唯物论，因此，也不是彻底的唯物论（也可以参看《费尔巴哈论》）。而古代的辩证法唯物论如希腊的赫拉克里特、中国的老子等，是“自然发生”的辩证法唯物论，是朦胧的“天才的臆测”的结果，而没有精密的科学作基础，所以“虽然可以说他把握到了各种现象全体姿态的特性，然而，还不能充分说明构成这全体姿态的个别事物，正因为不知道这些个别事物，所以对于全体的姿态也就不很明了了。”（《反杜林论》）因此，古代的辩证法唯物论，也不是完全的东西，而完全的辩证法唯物论，都是与马克思主义，与无产阶级、共产主义、近代革命运动等等分不开的。

这样，“辩证法唯物论是马克思主义列宁主义政党的宇宙观”。（《联共党史》）要正确把握辩证法唯物论，必须努力研习马克思主义的全部理论，把它具体表现于革命的理论和实践。同样，要在马克思主义的理论和实践上不走错路，也必须正确的把握辩证法唯物论的哲学。

（原载《解放》周刊第 82 期，1939 年 8 月 30 日；曾收入《论中国特殊性及其他》和《艾思奇文集》第一卷）

共产党与知识分子

(1939.10)

共产主义者所奋斗努力的事业是非常艰难伟大的。中国的共产党不单只要努力争取抗战的最后胜利，三民主义新中国的彻底实现，而且要努力准备使中国走向社会主义、共产主义的前途。

要完成这样伟大艰难的事业，首先要和工农广大群众共同进行艰苦的斗争，要有马克思列宁主义的正确指导。然而单单这样还是不够的，要完成那样艰难伟大的事业，共产党还要能够把握各方面的技术经验和文化知识，倘若共产党没有科学、艺术、教育、行政管理等等方面的知识和技术，要想在斗争中克服一切困难，以达到自己努力的目标，是难于想像的。

要能够把握各方面的技术经验和文化知识，就必须要有一大批熟习这些技术经验和文化知识的干部，也就是要有一大批知识分子。必须要有这样的一些知识分子参加工作，共产党才能够组织伟大的革命力量，才能组织千百万工农群众，发展革命文化运动与统一战线，才能够完成争取抗战胜利及建设新中国的事业，才能够使革命胜利。

知识分子对于党的事业既然是这样重要，那就必须要使党的事业中有大批知识分子来参加。怎样才能保证有这些知识分子参加呢？

我们的党是无产阶级的党，我们的斗争要依靠千百万广大的工农群众。然而我们知道，在半殖民地半封建的中国，工农群众

从来在残酷的经济政治压迫之下，受教育求知识的机会是极少的。知识分子都是从工农以外的其他阶级中培养出来。要从工农群众中直接找出大批的知识分子，是不可能的事。因此，党在知识分子的问题上有着两方面的任务：一方面要善于吸收革命的知识分子到自己的队伍中来，另一方面要培养工农的知识分子。

因为要从工农中间找出大批知识分子，在现在是不可能的事情，所以，正确地吸收革命知识分子来参加党的、政府的以及军队的工作，是当前党对知识分子问题的最重要的任务。

要正确地吸收革命的知识分子参加工作，首先要打破我们对于知识分子的一种不正确的了解。曾经有人把知识分子看做一种特殊的阶级，把它看做和工农阶级对立的阶级，因此对于知识分子采取排斥甚至于敌视的态度。这种不正确的了解和态度，根本阻碍了党吸收知识分子的工作，自然是很错误的，是应该打破的。

因此，我们必须要了解，知识分子并不是一个特殊的阶级，而只是一个特殊的社会层，这个社会层的内部是包含着各种各样的阶级成分。这就是说，各阶级有各阶级的知识分子。要看他们是服务于什么阶级，就是什么阶级的知识分子。知识分子自己的出身，自然可以影响到他们的阶级地位，地主资产阶级出身的知识分子，常常会是为地主资产阶级服务的。然而这并不是说，工农以外出身的知识分子，就绝对不能为工农服务。即使不是工农出身的知识分子，倘若他把握了马克思列宁主义的思想，倘若他完全忠实地为工农、为革命服务，那仍是可以成为工农队伍中间的知识分子的。

因此，我们应该尽一切力量吸收知识分子，争取知识分子，把工农以外出身的革命知识分子吸收到我们的工作中间来，把最忠实、最能吃苦耐劳、能为无产阶级事业服务的知识分子争取到党

里面来。我们要了解，只要是真正忠实地，艰苦地为无产阶级的事业而斗争的知识分子，即使不是工农出身，也不能说不是无产阶级的知识分子。

其次，要打破对于吸收知识分子的疑惧的心理。现在还有许多人怀疑，以为大批吸收知识分子到党的事业与工作中来是不可能的事情，以为要使工农以外出身的知识分子，大批地出来为工农事业服务是不可能的事情。由于这种疑惧的心理，就忽视或不愿意努力吸收知识分子的工作。

我们要确定，在这长期的民族解放战争中，共产党有大量吸收知识分子到政府、军队和党的工作中来的可能。这可能性的存在，首先是出于半殖民地半封建中国的知识分子，与资本主义国家的知识分子不同。在资本主义国家里，统治的资产阶级有着相当大的能力来豢养和掌握自己的知识分子，使知识分子大多数都为自己的阶级服务，使他们不至于普遍地革命化。在半殖民地半封建的中国，由于帝国主义的侵略和半封建的压迫，知识分子所遭受到的失业破产的苦痛是非常普遍的，因此，中国知识分子的革命化，他们向工农队伍中来的趋势，也是相当普遍的。因此，大量吸收知识分子来参加革命工作，对于共产党也是有极大的可能性的。

其次，中国的知识分子不但是相当普遍地革命化，而且都相当普遍地赞同和同情共产党的主张和政策，全国的革命知识分子都知道共产党今天是真正坚决抗战，实行了真正民主的政策，文化人都要来边区参观和工作，学生青年都愿意来边区学习，他们能够经过艰难遥远的路途，来到边区和我们共同过艰苦奋斗的生活，这不为别的，就为着共产党所实行的和所主张的真正值得他们的拥护，真正能满足他们革命的要求，真正能为他们指出工作

的出路。我们党的主张能取得知识分子的大多数的拥护，这是我们有大量吸收知识分子参加工作的可能的又一根据。

再其次，在今天，我们的党和党所领导的政府、军队已经造成了这样的中坚骨干，使我们有了能力来吸收和掌握知识分子。我们不但能够给知识分子以适当的工作，而且能给他们以训练、教育，克服他们思想上、生活上的弱点，使他们更能与工农群众打成一片，这是一个很重要的有利条件，使我们有可能大量地吸收知识分子来参加政府、军队及党的工作。

有了以上的三点原因，所以我们要确信，大量吸收知识分子参加工作，是党完全有可能性的，对于这可能性，不应有怀疑的态度。

事实也证明这种可能的存在。党在三年以来，特别在抗战当中，曾努力吸收知识分子来参加工作，曾大批地吸收了文化人，训练了大量的青年学生，分派到前方、后方、政府、军队等等地方工作，这努力在事实上获得了极大的成绩。但在许多地方，我们的党、政、军方面的一些同志，还看不见这种事实的证明，还对知识分子怀着疑惧甚至于排斥的心理。许多党领导的学校，不敢大量放手招收青年学生，许多地方党部不愿吸收知识分子，这实在是一个不正确的倾向。

许多同志没有注意到：我们自己既有了吸收知识分子的那样一些有利的可能条件，如果我们放着这些条件不利用，不努力争取知识分子，那就有许多知识分子会要离开我们。许多同志没有注意到，日本帝国主义及汉奸、顽固分子现在是怎样拼命地设法争取知识分子，他们用尽一切威迫、利诱、收买、麻醉、欺骗宣传的方法，努力使知识分子走到他们那方面去。倘若我们轻视或放弃吸收和争取知识分子的工作，那就是帮助敌人增加他的力量，

那就是在我们民族解放战争中造成一个大的罪恶。

这样，吸收和争取知识分子，就成为共产党员在今天的一个重要任务。但在吸收知识分子参加工作的努力中间，必须要注意几点：

第一，不要幻想，以为知识分子可以和工农群众以及老干部、老党员立刻打成一片。知识分子虽然普遍地倾向我们的党，党也有完全的可能去争取他们，然而并不是说，一般知识分子的生活、意识，就和工农群众及我们的老干部、老党员完全没有距离。由于知识分子的出身一般都不是在工农阶级之内，因此，他们的生活思想中就多少带来了其他阶级的意识习惯的残遗。当我们吸收知识分子的时候，我们就一定要了解，在他们中间，必然要有这样一些意识习惯的残遗存在，这些残遗一定不会和工农的生活习惯马上融和起来，一定多少要有些矛盾的地方，因此我们就不能对他们太苛求，对他们抱过高的幻想，只要是愿意坚决抗日，较忠实，较能吃苦耐劳，这样的知识分子和半知识分子，都可以多方面地吸收与争取，倘若我们幻想太高，苛求太甚，那就要对知识分子过分失望，那就不可能进行吸收和争取他们的工作。

第二，在吸收和争取知识分子的工作中，我们要能够耐心地引导他们，教育他们，帮助他们，在斗争中一步步慢慢地克服他们的弱点，一步步使他们更群众化，更能与老党员、老干部及工农打成一片。只有这样耐心地帮助、教育和引导他们，才能够把他们完全争取到党的方面来，否则即使吸收了他们，也仍说不定会再要离开我们。

第三，在吸收知识分子的时候，无疑地同时要有高度的警觉性，充分注意不要让敌人汉奸和顽固分子派来的奸细混入到工作中来。我们一方面反对对知识分子的过分苛求，但另一方面更要

反对那对坏分子疏忽不经意的麻木态度。应该用严肃的态度防止和拒绝坏分子的混入，如果这些分子竟然已经混入，那就要认真地揭发他们的阴谋，依真凭实据把他们洗刷出去。但在这里又须加紧注意；反动分子常常利用我们洗刷坏分子的时机，设法故意诬陷好人，因此就要严防这种陷害，不要在洗刷坏分子的时候疑及忠实的分子。

第四，对于要求入党的知识分子，只要具备了入党的条件，是不应该拒绝的。但在吸收知识分子入党的时候，应该注意各种具体的条件，例如在沦陷区及需要保持秘密工作的地方，吸收知识分子入党，就应该更加审慎更多地注意其忠实的程度。

最后，除吸收知识分子以外，我们还要用极大的努力来培养工农自己的知识分子，这在今天虽然不能希望立刻就有很大的成效，然而对于共产党的事业，这是一个最重要的工作。所以必须要鼓励工农干部努力加紧学习，提高他们的文化水平，然而要使这样的工作做得好，也不能不取得社会上现有的旧知识分子的帮助，因此，就是要培养工农自己的知识分子的目的上，也是必须要大量地吸收和争取社会上现有的知识分子的。

（原载《共产党人》第3期，1940年10月25日）

统一和斗争

(1939.10)

上

唯物辩证法并不忽视要在统一或同一性方面来认识事物，不但不忽视，而且在一定的意义上来说，还是很重视的，所谓统一或同一性（两个范畴的内容是一样的）的认识，是有两个方面：

第一方面，要认识清楚同一事物的统一的性质。研究任何一件事物，要把它看做统一的整体，要把握它的全体的同一的质。任何一件事物，都必然具有各种的方面和构成部分，都必然具有多少复杂的内容，而且在发展当中，这些方面、部分和内容还不断地要起变化。然而，不管它的构成部分多么复杂，它的全体总有一个总的特点，不管它怎样变化，只要它没有起根本的变化，它总具有着一贯的同一的性质。而我们要把握的，也就是这总的特点，这一贯的性质。

中国社会是各阶级所构成的复杂的总体，从鸦片战争以来，中国社会也经历了不少的变化，然而，在现阶段的发展过程中，在中国的民族民主革命还没有完成以前，我们说中国社会还没有脱离半殖民地半封建的性质。中国的革命运动是依靠着进步的阶级来推动的，从太平天国以来，中国的革命动力也经历了许多的变化，然而，一直到现在，我们还说中国的革命是资产阶级性质的民主革命。日本帝国主义对中国的侵略是采取各种不同的方式的，

或用残酷的军事进攻，或用诱降欺骗，或进行外交谈判，或采取经济侵略，但无论怎样，我们总要认定，这是违反正义的一贯的侵略行动。

这就是要确定对象，很显然的，确定对象，是对于事物的研究认识上非常重要的事，不知道确定对象，就不能对我们所要研究的事物有黑白分明的了解，甚至于连研究认识也无从着手。然而，更重要的是在实践行动上的意义。不知道确定对象，就不能在战斗中看出确定的道路，就不能够看清楚自己和敌人，就不知道从哪里开始进行工作和在哪一个方向上实行打击。

第二方面，是从不同的事物中看出共同的要素，看出它们中间的同一的或统一的方面。事物都是具有各种的方面和部分的复杂的总体，因此，不同的事物虽然有不同的性质，仍可以在某些要素上表现出同一性，仍不妨碍它们在一定的条件下，常表现出某种共同的发展倾向，或常在发展中表现出统一的倾向。这就是差别中的同一性。这也是同一性的认识所要把握的。

中国社会内部有各阶级各党派的差别，然而同在日本帝国主义侵略前面遭受残害，在抗日的要求上，在全民族利害的连带性上，就表现着同一的性质，虽然在实际的抗日战争中，各阶级党派行动的坚决性和彻底性有程度的不同，对民族利害的自觉意识有强弱的不同，因之也免不了有少数不顾民族大义的汉奸投降派之流，然而，这并不妨碍绝大多数的国人在抗战中结成坚强的统一战线。英法和德国，在目前的战争中是站在互相敌对的地位，两方面的战争的借口和战争的表面许多特点也不相同，然而，这不妨碍我们指出，双方都是在进行帝国主义的战争，在争夺殖民地、争夺市场、剥削和压迫工人阶级、劳动民众这一点上，双方都是一致的。……在对中国的态度上，英国和日本，虽然有些不相同，

然而，我们不能忘记，两者都是帝国主义国家，在不愿使中国真正得到独立自由这一点上，两者都是一致的。……

从不同的事物中看出同一的要素，在研究和认识事物的时候显然也是很重要的，因为只有这样，我们才能够看清楚哪些是同类的事物？哪些是以同一的规律性发展着的事物？才不会为表面上的不同所蒙蔽。同时在斗争的实践行动上，这也就有着很大的意义，因为凭着这样的认识，使我们可以看出在斗争中要联合一致的是哪些力量？在哪些条件上才能够联合这些力量？哪一些人是和我们敌对的，在什么条件下他们和我们是敌对的？使我们了解：哪些是我们战斗中要联合的方面，和哪些是要打击的方面？在什么条件之下它们是要联合的或打击的方面？

唯物辩证法论者是很重视这样的同一性的认识的，因为唯物辩证法论者必须能在一定的实践条件之下，把握到一定的确切的认识，看出一贯的确定的斗争方向；因为唯物辩证法是马克思主义的哲学，是以改变世界建设新社会为任务的哲学，是指导实际革命斗争的方法科学，它不容许我们动摇于模棱两可的认识中间，正如在实际的革命战斗中，不容许我们动摇于两条不同的路线，在抗战中不容许我们动摇于继续抗战与妥协投降之间一样。只有动摇分子，才会迷惑于模棱两可的方向的认识，只有不能彻底为民族解放战斗的人们，才会梦想在坚持抗战之外，还可以用妥协的方式为中国民族找一条出路。革命的辩证法唯物论者，为工人阶级及全人类求彻底解放的马克思主义，是要坚决反对这种两重性的意识的。

但唯物辩证法的同一性的认识，和形式论理学的同一性的认识不同。形式论理学的同一性的认识，是从所谓“同一律”出发，把事物的同一性看做抽象的、绝对的、无条件的东西，形式论理

学所了解的同一性，是没有任何内在对立的单纯的同一性，是和一切运动转化绝缘的永久不变的同一性。和这相反，辩证法所了解的同一性，是对立的同一性，是各种各样的差别和矛盾的统一。唯物辩证法虽然要很重视同一性和统一的明确的把握，然而更不能忘记的是，要在这同一性和统一中间看出内部的各种矛盾的倾向和方面，要分析这些倾向和方面并把握它们中间的互相关系，把握它们中间的关系的总体。事物的质的同一性正是这些对立倾向的互相关系的总体的表现，这就是说，不认识事物内部的矛盾及其互相关系，也不要想能够真正深刻地认识它的质的同一性或统一的表现，因此，事物内部矛盾的认识，在唯物辩证法上是更根本的、更重要的，正如列宁所说："统一的分裂及其矛盾的构成部分的认识，是辩证法的本质。"（《论辩证法》）

日本是不是帝国主义国家，是不是中国民族的仇敌呢？答复自然是肯定的。但倘若是从形式论理学的同一律的观点上来作答复，那我们虽然也可以得到这同样的肯定的答复，也能够把握日本帝国主义的对象的质。然而，却难免会陷入某些狭隘的民族主义不正确的观点，把日本帝国主义看做毫无矛盾的东西，把整个的日本国人都看做中国民族的仇敌。因此也就是不能得到真正深刻的同一性的认识，不能正确地把握对象的质。中国要争取抗战胜利是不是要以坚强的抗日统一战线为基础呢？答复自然也是肯定的，但倘若从形式论理学的观点上来作答复，那末，这种统一战线必须是内部毫无矛盾的统一，也就是没有任何阶级，没有任何党派，在抗战的坚决性彻底性上没有任何内部的分歧和差别的均等齐一的统一。这种错误意见，只能成为某些反共分子曲解问题蒙蔽事实的诡辩，成为一般在实际上破坏统一进步，进行妥协投降活动的反动分子的狡猾的饰词。使他们在这抽象的统一的名

义下面，来阻碍抗战中的最进步的力量，来杀害坚决抗战的战士们。

唯物辩证法反对这种抽象的同一性的认识，它要具体地分析研究事物对象内部对立的各种倾向和它们中间的相互关系，从这些相互关系中去找出事物的统一或同一性的真实内容，找出具体的统一的条件和统一的形式。日本帝国主义并不是整个国民都和中国敌对的，日本的广大工农民众在战争中受到厉害的压迫和剥削，他们是在法西斯蒂统治的条件下面，以被强迫的形式来和中国的民族敌对着的。抗日民族统一战线也不是一个抽象的统一体，因为事实上中国社会内部包含着各种各样的阶级与阶层，各阶级阶层，对于全民族利害的关心有程度的参差，在抗战要求的觉悟上有迟速的不同，因此在抗战中各阶级各阶层的态度就不能完全均等齐一。抗日民族统一战线能够形成的首先一个条件就是共同坚持抗战，而统一战线的形式是不可避免地要在某些不平衡的状态下发展的。

列宁说："所谓辩证法，便是研究对立要怎样才能同一，要怎样才是同一（要怎样才成为同一）——在什么条件之下才是同一……的学说。"（《哲学笔记》）这就是说明，在同一性上，辩证法是研究具体的同一性的科学，而不是抽象同一性的科学。

下

具体的同一性的认识，在革命的实际斗争上是非常重要的。同样的统一的名义，同样的统一的形式，在不同的条件之下可以有不同的实质和内容。倘若我们不要在认识上犯错误，不要在行动中走错路，那末，我们在确定对象、在提到统一的问题的时候，我们就必须依据具体的事实内容，而不要只看形式的统一。同一和

平的名义，日本帝国主义可以用作侵略中国的口实，帝国主义国家进行战争也说是为了“和平”，然而真正内容上，却完全不是这样一回事。同一个统一的名义，汉奸汪精卫之流组织傀儡政权，叫做统一，顽固派以及妥协投降分子制造磨擦，阻碍进步，残害忠勇抗日的战士，也说是在实行统一，然而，这所谓的统一，在内容实质上，却都是在破坏统一，和那在争取民族独立自由的战斗中的真正的统一，为抗战建国的彻底胜利而斗争中的真正的统一，是完全不同的。

具体地把握事物的同一性，把握事物的质，具体地指出我们在实际斗争中所需要的统一，成为唯物辩证法的认识方法上的重要任务。怎样才能够把握具体的同一性或统一呢？

首先要从发展变化中来了解同一性或统一。任何同一性都是在运动变化中的同一性，因为任何事物都是运动变化的过程。一个人的本身，是有同一性的，然而，他从生到死是不断变化的，他的人格的同一性或统一，是在生长中表现出来的，什么是革命者的人格的同一性呢？是他在不断的革命工作中坚定努力的表现；什么是抗日民族统一战线中的统一呢？是各党派阶级在抗战建国的战斗当中实行抗战的表现；什么是帝国主义的同一性？是压迫劳苦大众，侵略殖民地，进行掠夺战争以至于走向死亡等等的资本主义的没落过程。这样，同一性是表现在依一定的方向，一定的规律的发展过程中，如果在中途发展方向变了，道路分歧了，规律中断了，我们就说，同一性已不能保持了。一个革命者如果中途变节，投降了反革命，形式上虽然同是这一个人，而在内容实质上已经不是同一的人了。当汪精卫等人还藏身在抗战的阵营内的时候，形式上虽然是统一战线内的一分子，然而，他们所走的道路早已不同，所以我们早已看出他们不是真正的统一战线的构

成部分，一直到现在，统一战线内部也还暗藏着不少的这样反对真正统一的成分，也还有不少形式上在统一战线中而实际上走着破坏统一破坏抗战的道路。这样，要把握事物的同一性或统一，必须要从对象发展的方向、它所走的道路、它的规律性上来看，而不是从形式上来看。

这就是说，我们所要把握的同一性，是和形式论理学所把握的同一性不同的，形式论理学只满足于形式上的同一，静止的同一，把同一性看做永久不变的东西。也正因为仅只从形式上去认识同一性，所以才会把同一性看做不变的同一，只从形式上去看人，才会把革命者和变节者看做同一不变的人，只从形式上去看统一，才会把制造磨擦、破坏团结，暗藏的妥协投降分子也看做抗日民族统一战线中可以被容忍存在的部分，唯物辩证法却不容许我们这样看，不容许我们犯这样的认识的错误（因为这会引导到行动上的错误）。唯物辩证法要求我们在同一性或统一之下具体研究事物的发展的真实内容。在同一的形式之下，我们要看种种不同的事物发展倾向，或是向上的倾向，或是向下的倾向，或是进步，或是退步，或是革命，或是反动，从这发展的前进行程中去看出什么是真正的同一性或统一，什么是假的同一性或统一。

其次，我们要从对立的斗争中把握具体的同一性。已经说过，任何事物都是各种对立的方面和趋向的统一体，这些方面和趋向既然是对立的，因此在事物的发展中，各种趋向和方面的相互间就必然要表现为各种各样的斗争，由于斗争中各种趋向的力量强弱的不同，各种方面的消长关系和配合关系的不同，就可以使事物有不同的质，不同的发展前途，不同的发展的可能性。一棵树从地上生长起来，它有向上成长的可能性，也有不能成长甚至于枯死的可能性；为什么？因为成长的趋向和枯死的趋向在树木的

生长中是不断地在进行斗争；在中国的抗战当中，常常存在着坚决抗战的和动摇不定的两种趋向和成分，“在抗日民族统一战线内部，存在着两种不同的保卫民族利益的路线，一条是彻底的，一条是不彻底的”。这两种对立的趋向和路线自然不免要有着一定的斗争，而这种斗争的结果如何，决定着中国抗战的前途。一般地说，在任何事物的发展中，各种对立的趋向中间的斗争，表现为前进的、向上的趋向和退步的向下的趋向中间的斗争，肯定的、积极的、发展的要素和否定的、消极的、没落的要素中间的斗争。

因此，同一性是要在斗争的基础上才能存在着保持着的。如果一件事物不能够把自己内部的否定的、消极的、没落的要素不断地加以克服，就不能继续维持自己的同一性的存在。树木不能克服一切枯死的趋向，就不能维持树木的存在和发展；不和动摇妥协的以及不彻底的部分作斗争，中国的抗日民族统一战线就不可能维持、牢固和发展。进步发展，不是单纯的东西，在进步发展的过程中，不断地伴随着退步没落的成分的反拨，而所谓进步发展，从反对方面来表现，就是退步没落的趋向的不断地出现和不断地克服。倘若不能克服，或甚至于反而被退步的方面所克服，那末，不管形式上是怎样，实质上就失去了从来的质的同一性，失去了进步发展的同一性，而转变到另外的退步的没落的方向去了。

因此，现实世界里没有形式论理学上所了解的那种抽象的、没有内部矛盾的同一性或统一。任何事物的统一都是发展中的统一，在发展中的事物，不但内部有着各种对立的趋向和方面，而且有着这些方面中间的斗争，同一性或统一，决不是内部对立斗争的消失，相反地，同一性的本身，正是各种对立的斗争的表现，每一种统一的形式都是对立斗争的发展形式。对立的统一是在一定的斗争中获得的统一，矛盾的解决，是在一定的运动形式上获得的解决。

马克思论商品的矛盾运动的时候,曾对于这一个规律给与过很好的说明,他说:"商品的交换过程,包含着诸种矛盾的相互排斥的关系。商品的发展并不会废除了这些矛盾,却造成了这些矛盾的运动形式:这是一般现实的矛盾藉以获得解决的方法。譬如一个物体不断地落向另一物体,同时又不断地从它飞开,这是一个矛盾,而椭圆形就是这矛盾借以实现而同时借以解决的运动形式。"

因此,现实世界里没有形式论理学所了解的那种抽象的、绝对不变的同一性或统一。同一性或统一是对立斗争的表现形式,因对立斗争的发展情况不同,因对立矛盾互相间的力量关系不同,而同一性或统一的实质也就不同。在一事物的内部矛盾的诸要素中,如果它的积极的、前进的要素能够有力地克服消极的要素,能够在斗争中成为主导的方面,那它就是在向上前进的发展中表现其同一性,否则一旦只要积极的、前进的方面失去了它的主导的作用,事物就在没落的形式上表现为同一性。一个政党要成为最坚强的革命政党,必须不怕承认自己的错误,和自己的错误斗争,改正自己的错误,否则,就会失去了它的健全性。一个民族要争取独立,必须毫不容情地肃清一切违反民族利益的成分,否则就不能有充分的争取独立的力量;中国的抗战要能够争取得最后胜利,必须要使坚决抗战的、团结的、向前进步的方面成为主导的方面,否则就有失败的危险。这就是说,同一性是会因着斗争的条件、斗争的情况的改变而改变的,因斗争条件的转变,同一性也可能转化为它的对立的方面。

因此,唯物辩证法论者不空谈绝对的统一,而要看清楚什么样的统一才是所需要的统一。唯物辩证法论者是实践的革命者(唯物辩证法和马克思主义是分不开的),所以必须坚持革命的同一性或统一,必须坚持以进步的、向上的方面为主导的发展趋向

的同一性或统一，而要反对那阻碍进步、妨害向上的所谓统一。就中国来说，是要使一切真能抗战团结进步的力量广泛地、坚固地、团结起来的统一，而不是要和动摇、妥协、投降破坏的分子们进行统一。也就是要在这样的相对的意义上来看统一，在一定的条件上来看统一，而不是没有任何条件的绝对统一。只有那嘴上假冒抗战与统一，实际上反对抗战与统一的叶青之流，才会无耻地胡说“统一也是绝对的”，而在绝对统一的名目下来进行他们妥协投降、破坏团结、破坏进步的汉奸一流的所谓“统一”。

因此，为着革命上所必要的真正的统一，就不可避免地要坚持一定的斗争。不是要不要斗争的问题，而只是怎样斗争，为着什么目的斗争，向着什么方向去进行斗争的问题；是为着进步向上而向退步堕落的方向进行斗争的问题。就中国来说，我们首先要为着民族的独立解放而斗争，为着抗战建国的胜利而斗争，我们要坚持向日本帝国主义进行民族自卫战争，向一切阴谋妥协投降、破坏抗战团结、阻碍向前进步的民族危害分子作斗争。这样的斗争愈能够坚决彻底地进行，则真正抗日的民族统一战线就愈能巩固愈能发展，就愈能够顺利地实现我们的民族民主革命的任务。至于那些空谈“统一也是绝对的”的人们，他们决不是真的不要斗争，而恰恰是用这“绝对统一”的名词作为武器，来向着坚持抗战团结进步的人们作斗争，来为着他们的投降、破坏、退后的目的而斗争。

前进的运动要能够贯彻胜利，必须坚持以前进方面为主导的同一性，必须在前进的发展中求统一，而为着达到这样的目的，就必须同退步的趋向作坚决的斗争，必须不断地克服一切退后的趋向，这就是唯物辩证法论者在统一和斗争的问题上的基本的了解。

（原载《解放》周刊第87—88期，1939年10月30日）

反汪运动中应注意的问题

(1939.11)

目前国内各种报纸杂志，差不多都登载了反对汪精卫的文章，这自然不能说不是一种进步，至少比四五月前是大大进步了。这反映出我们全国人民坚决抗战的要求，反映出全国人民对于一切妥协投降者的鄙弃，对于汪精卫之流的汉奸的鄙弃。这就是说，倘若中国现在还有这样的人，连对汪精卫他也不想起来表示一下反对的态度，那末，他自己也该遭受全国人民的鄙弃了。(最近读报看到西北的一个青年团体——西北青年抗敌协会的代表大会文件，反共产党反边区的话非常多，但是关于反汪却一字未提，这是值得注意的。)

但现在对于汪精卫的这一切反对的表示，是否已经够了呢？

汪精卫在现在已经是一个众目昭彰的汉奸，人人都知道这是一个民族的败类，对于这样的人，即使是用尽世界上一切最坏的字眼去咒骂他，也不过把人人所已知道的丑事重复的宣述一遍，对于国人，对于反汉奸运动，实在说来，并不能够增加更多的新的意义。所以，倘若今天的反对汪精卫的运动，仅仅是限于在报纸杂志上登一些反对他个人的文章，那末，这种反对的方法，就太不够实际了。

所以，在目前似乎表现得很热闹的反汪声中，我们不能不提起这样的警觉和注意：

第一要注意：目前这些反汪的言论，是不是仅仅集中在汪精

卫个人身上，而因此使我们模糊，使我们忘记：汪精卫乃是一群人的代表，一个社会层的代表？因此使我们只知道唾骂个人，而忘记了反对这个人所代表的那一群？倘若事情竟是这样，那末，我们就要警惕，这样的所谓反汪，不但意义不大，反而会有模糊了真正的反汪运动的危险。因为现在在抗战的营垒内部还潜藏着汪精卫一流的党徒，我们真正要反对的目标主要的是这些人，而不是仅仅汪精卫一个人。

第二要注意，目前这些关于反汪的声音，是不是仅仅言论上的嘈杂喧嚷，而这种嘈杂喧嚷仅仅足以麻痹我们，使我们来不及行动，使我们忘记了要在实际上做反汪的运动？倘若事情竟是这样，那末，我们就要警惕，这样的来反汪，不但没有多大力量，而且有减弱真正反汪运动力量的危险。因为全国人民所需要的是一个反汪的群众运动，是要在实际上来肃清那暗藏在抗战营垒内的汪精卫一流的党徒，而不是要仅仅在口舌上逞一时的痛快。

这是在目前热闹的反汪声中，我们抗战的青年们应该仔细警惕注意的事情。

正像在整个民族解放的岗位上，有着彻底的与不彻底的两条路线一样，在反汪的声浪中，也有着彻底的与不彻底的表现的分别。不彻底的反汪的声音，正是从不彻底的民族解放的路线上发出来的。他们不愿意民众起来，因此也不愿意有群众的反汪运动，当他们看见民众反汪的热烈要求已经不可阻遏了的时候，于是他们自己就出来表示，说我们也是反汪的。然而，在这中间，他们就努力设法转移民众的目标，就发出好多似激烈而实则空洞的言论，想把目标从整个汉奸群以及妥协投降分子的身上转移到个人身上，想把实际的群众运动转化为纸上的空论。

前进的抗战青年应该走哪一条路呢？显然是应该站在彻底的

反汪路线上，深切地注意和防止那不彻底的倒退倾向，在这比较进步了的情势前面，在这热闹起来的反汪声浪中，我们更要进一步地坚持和扩大反汪的群众运动，使它成为一个反汉奸和帮助抗战的实际而伟大的力量。

（原载《中国青年》第二卷第1期，1939年11月5日；署名：思奇）

关于三民主义的认识

（1939．11）

要了解一种时代思想，一种政治主义，决不能单单从名词上和形式上去着眼，不能把这思想这主张里所应用的名词拿来望文生义，随便解释，而要仔细分析研究它用这名词时所赋予的内容，也就是要了解这主张的真正本质。不同的政治立场上的人，他们在应用名词的时候可以在形式上完全相同，而在内容上、实质上却并不一致的。康有为的政治主张里有大同世界的理想，孙中山先生的思想里也有大同世界的理想，名词上形式上是一样，但一研究内容，是不是能说康有为的学说里已经包括了孙中山先生的思想了呢？显然是不能的。康有为的理想并没有脱离半封建的改良的民主主义的内容，这就是说，虽然他在大同世界的理想之下也提出了一些民主的要求，然而他是希望在与封建势力妥协的立场上来实现的；而孙中山先生的理想却包含着革命的民主主义的因素。更远一些说，孔子也有孔子的大同世界的理想，老子也有同样的理想，从名词上、形式上来说，也和孙中山先生所说的一样，然而是不是能说，孔子、老子的思想里已包括了孙中山先生的思想了呢？显然是不能的，孔子的思想不能超过封建的社会秩序的范畴，他的大同世界不过是把它理想化了；老子的理想，也只是对于原始的自然经济的憧憬，与包含着近代民主主义内容的孙中山先生的理想在本质上不同的。

我们说孙中山先生的思想有近代民主主义的内容，这就是说，

它是中国现代社会发展的产物，它的价值就在于它反映了中国现代革命运动的要求，提出了半封建半殖民地下的中国革命的基本的纲领，孙中山先生的三民主义在本质上也并没有超出中国现代的资产阶级民主革命的范畴，它与欧美先进国过去的资产阶级革命不同的地方，只在于它是在半殖民地半封建社会的特殊地位上产生的，所以它要同时解决争取民族独立、民主自由、民生改善的三个任务，而不像过去的资产阶级革命，主要的（也只是主要的）只在于争取民主政治的建立。

要了解三民主义的实质，要了解三民主义的真正的革命内容，要能够把握和发扬三民主义的基本的革命精神，就必须要从这里着眼，因为要这样才能够认识到三民主义在历史上的实际的任务。如果不是这样来了解三民主义，如果不从中国的革命的实际任务上来了解三民主义，而把它的意义空洞的夸大，把它看做神圣不可高攀的经典，把它的思想装点成人类社会的永久的理想，那末，在表面上虽然好像是抬高了三民主义的地位，好像是无条件地绝对信仰三民主义，而实际上却是偷偷地拆去了三民主义的现实的基础，阉割了三民主义的基本的革命精神，把三民主义改变成没有实际作用的海市蜃楼。

但要正确了解这一点，也就不能从名词上和形式上去着眼，而要从实质上去分析研究。例如孙中山曾说："民生主义就是社会主义，又名共产主义，即是大同主义。"从名词上形式上来说，三民主义不但和康有为的大同思想相同，不但和孔子、老子的理想相同，而且还包括了近代社会主义和共产主义了。这就是说三民主义不是解决中国的资产阶级民主革命的实际任务的纲领，而是成了高不可攀的然而却空洞的永久的理想了。

现在的许多妥协投降的分子，在思想上就是善于知道利用三

民主义的个别名词，来企图伪造三民主义，阉割它的革命的精神，以利于他们投降的目的的。这些投降妥协的分子，他们既知道中国抗日最坚决最有力的是中国共产党人，既知道他们的阴谋出卖的最大的障碍物是中国的马克思主义者。因此，他们就不但在行动上要努力在国共两党间制造摩擦，破坏抗战的团结，利用少数资产阶级及上层分子的动摇情绪，利用顽固派的深刻的成见，造成种种反共防共的事件，而且在思想上，他们也要造作种种言论，在马克思主义与三民主义这两个“好朋友”中间挑起不可调和的论争，利用三民主义的个别词句，利用他们蒙蔽现实任务的诡辩，把一切的火力都集中在反对马克思主义的身上。他们不但在行动上秉承着日寇的意旨，妄想把国民党从抗日的党派改变成反共降日的党派，而且在思想上也妄想把三民主义从革命的主义改变成投降妥协防共反共的工具。他们不把三民主义当做中国资产阶级民主革命的实际纲领来讨论，他们不把三民主义适用到争取抗战建国最后胜利的具体任务上，却只在三民主义的名义之下陈述着一些“将来”的、高远而空洞的理想，以反对坚决抗战坚决实行着真正三民主义的现实任务的广大人民，特别是共产党。

这一切伪造伎俩，近来在叶青之流的狂吠中特别表现得明显，叶青本来是一个“理论”的伪造专家，他在抗战以前曾伪造过马克思主义，而现在却收起了已经不能再出卖骗人的马克思主义的招牌，又挂上三民主义的“羊头”了。(不幸得很，这样一个伪造者现在俨然就好像成了国民党的理论家了!）叶青的伪造三民主义，首先就是抓着孙中山先生的“民生主义就是社会主义……”的话，说三民主义就是社会主义，“民生主义，孙中山社会主义是中国的社会主义或后进国的社会主义”。因此，他就有理由来反对马克思主义在中国的应用，说马克思主义不适合中国国情，说“马

克思社会主义是欧洲的或先进国的社会主义”,并反对在马克思主义立场上来坚决实行了三民主义的实际任务和发展了三民主义的革命精神的共产党人了。

只要把孙中山先生自己对于民生主义（或他所说的社会主义）所给与的说明拿来分析，就可以知道叶青的混淆是非的伪造是多么无耻，就可以知道，就好像从来一切内容不同的思想常常在不同的名词之下被表现着一样，在同一社会主义的名词下，孙中山先生所给与的内容实质是并没有超出资产阶级民主主义的范畴之外的。马克思主义所努力追求的社会主义或更高级的共产主义，是以废除了私有财产制度的公有经济为基础的社会，这里没有劳动的剥削，没有单纯为市场买卖的生产，没有生产手段如土地之类的买卖，在劳动分工上最后还要消灭精神劳动和肉体劳动的分别，然而，在孙中山先生所想像的社会主义（或共产主义——两者在孙中山先生是没有分别的）的具体内容里，这一切资本主义社会的基本特征却仍然是保存着的。他解释民生主义即共产主义时，这样说：

“平均地权才是民生主义，这种民生主义，就是共产主义。不过我们所主张的共产，是共将来，不是共现在。这种将来的共产，是很公道的办法，以前有了产业的人，决不至吃亏，和欧美所谓收归国有，把人民已有的产业，都抢去政府里头是大不相同的。”（民生主义第二讲）

这就是孙中山先生自己所规定的共产主义的内容。他所说的共产主义，其实就是平均地权，而我们知道，平均地权正是并没有超出资产阶级民主主义的私有财产范畴的东西，因为这里首先就无需乎废除土地财产的私有，因此也没有废除地主依据私有权来获取利润的可能，它只是限制了地主对于土地的使用权，限制

他们依靠土地所有权来实行垄断渔利的企图。凡是稍稍懂得一点社会科学常识的人，都知道限制地主在土地上的垄断，在客观上就是便利于资本主义经济的发展的。所以孙中山先生所讲的共产主义，和科学的共产主义并不相同，它的内容实际上是为解决中国资产阶级民主革命任务的一种实际方法，而三民主义在本质上正是这一种革命性质的政策和纲领。

马克思主义是科学的共产主义，同时也是工人阶级为解放全人类、争取没有剥削、没有阶级、没有私有财产的共产主义社会而斗争的革命理论和策略。但这远大的前途，不是立刻可以到来，不是凭空可以创造出来的，为要达到这远大的目的，马克思主义者首先要依据不同国家的不同革命阶段，团结这一国家的革命的阶级和人民大众，彻底努力，把这革命阶段的任务，推行到底。中国的马克思主义者，能够坚决拥护三民主义，彻底为它的实际任务的完成而斗争，而且在目前的抗战当中，能够最坚决勇敢地为抗战建国的最后胜利而斗争，也正是为着要使马克思主义适合于中国的国情、为着要在中国达到共产主义的远大理想的缘故。因为这样的缘故，所以中国的共产党人的马克思主义的立场，不但不妨碍他们拥护三民主义，相反地，恰恰使他们成为三民主义的好朋友，成为完成三民主义的革命任务的最好的战斗队伍。把三民主义夸大和空想化，并想使这空洞的伪造的“三民主义”来和马克思主义绝对对立起来，只不过是投降妥协的阴谋者想在实际上破坏和摧毁抗战的最大力量所采取的一种“理论”的护符罢了。

（原载《中国青年》第2卷第1期，1939年11月5日）

社会主义革命与知识分子

（1939.11）

社会主义的社会，在十月革命后二十二年的苏联，已经基本上建成了。马克思的科学共产主义的理想，到了今天，已在地球上一个最大的国度里成为事实。世界上看见了一个最自由幸福的国度，这个国度给国内广大的工农民众获得了富裕快乐的生活条件，一天比一天更加强固起来。

社会主义革命建设之所以能成功，首先是依靠苏联工农大众二十二年来的英勇斗争，依靠着工人阶级政党苏联共产党的正确领导，依靠工人阶级与农民的亲密联盟的力量。苏联的社会主义建设的成功，更确证了马克思列宁主义的科学的真理：即工人阶级是最革命的阶级，是为共产主义世界的实现而斗争的惟一的领导阶级。它“由于大生产中的劳动条件之故，是最容易组织起来，而它由于自己的无产者地位的缘故，乃是最革命的阶级，因为它在革命中所丧失的，并没有别的东西，而不过是自己颈上的枷锁”（《联共党史教程》第一章第二节）。科学的共产主义和过去人类历史上一切关于共产主义的思想之所以不同，前者之所以是科学的，而后者之所以始终只是空想的，主要的理由之一，就在于科学共产主义能找到而且依靠着一个现实的力量，能够依靠着无产阶级，依靠着以无产阶级为领导的工农联盟的力量的缘故。换一句话说，倘若人们想离开了无产阶级，想丢开了这惟一的达到共产主义社会的现实力量，而侈谈“社会主义”，侈谈“共产主义”，那末，不

管他自己怎样，这种想法，结局至多只能是一种无知的空想。

这自然并不是说，社会上单单只有无产阶级，才是惟一的将来的主人，而社会上其他的成分，对于共产主义的实现就全然没有丝毫作用。无产阶级是社会的领导阶级，但它必须与其他一切劳动阶层联盟，来完成共产主义的事业。例如农民，苏联无产阶级的成功，就在于取得了农民（中农、贫农）的联盟。又例如知识分子，对于无产阶级的革命也是有着一定的重要作用的。

知识分子的重要作用在哪里呢？

首先，因为共产主义不是空想的计划，不是凭空造起来的空中楼阁，而是要在旧社会崩溃的基础上建立起来的现实世界。无产阶级领导建立社会主义和共产主义，必须要有一定的技术文化和物质的条件，而这些物质条件，是在旧社会，特别是在资产阶级社会的发展中间准备起来的。无产阶级在革命的斗争中，不但要依靠自己的觉悟与组织的力量，而且要能够把握和正确地应用旧社会遗留下来的一切技术文化的成果。社会主义革命决不是要破坏过去的一切，相反地，它要尽量地从过去的文化技术成果中去找到建设的条件。这样，知识分子就有了它的重要作用，因为这一切技术文化的条件，一般地都是保留在许多专门的科学家、艺术家、教育家们的手中的。社会主义的事业不能不有这一切知识分子的帮助。

其次，无产阶级的革命斗争，并不是也不应该是简单的自发的斗争，而是在马克思列宁主义的科学理论的指导之下进行的自觉的斗争。无产阶级的自发的斗争常常只能把目的限制在很小的眼前的经济利益上，看不见远大的前途，看不见自己的阶级的历史使命。而无产阶级要得到解放，就必须要担负起自己的伟大历史使命。这就是说要走到社会主义革命斗争的道路上去，要进行

推翻一切阶级剥削的制度，为建立无阶级剥削的社会而斗争。要能够进行这种革命的自觉的运动，无产阶级就不能把眼光局限在目前经济利益上，就必须把握一个“认识现在和预知未来的武器”，也就是必须把握马克思主义的科学理论，就必须有一个在这科学理论的正确指导下的强大阶级政党。因此，当联共党的前身俄国社会民主党初成立的时候，列宁曾与那些看轻了科学理论价值，看轻了无产阶级自觉运动的“经济主义”者进行斗争，并且这样强调地说：“没有革命的理论，就不会有革命的运动……只有被先进理论所指导的党，才能实现先进战士的作用。”（《联共党史教程》第二章第二节）

社会主义的科学理论，也不是从自发的运动中产出的，“经济主义”者之硬说社会主义的思想系统能从工人阶级自发运动中产生，这就是欺骗工人阶级，因为“在事实上，社会主义的思想系统，并不是从自发运动中产生，而是从科学中产生的”（同前）。马克思主义的科学理论，是总结了一切哲学、历史、人类思想史的研究的最高成果，马克思、恩格斯之创立自己的学说，是直接继承着和发扬了三种西欧伟大的思想代表，即德国的古典哲学、英国的经济学、法国的社会主义。马克思主义在各民族国家的具体应用，也必须是在马克思、列宁所完成的辩证法唯物论的理论与政治经济学的方法基础上，来研究各该民族国家的具体历史和思想史，来继承和发扬各该民族国家的伟大的代表思想。很明白的，像这样的科学学说，是不可能直接从工人的自发运动中产生出来，而常常是首先发生在具备这些科学素养的知识分子中间，发生在能够站到无产阶级中间来，为无产阶级而斗争的知识分子中间。因此，毫不足怪的：马克思、恩格斯、列宁、斯大林自己也并不是直接出身于工人阶级，然而，他们却成为工人阶级的科学社会主

义思想的创始者和领导者。马恩列斯的科学共产主义，首先也常常须要经过革命知识分子，传播到工人阶级与其他劳动民众中去。这就说明在无产阶级的革命斗争中，知识分子是有着一定的重要的作用，在社会主义革命的理论上和实践上，都是可以而且需要有知识分子来参加的。

这样，马克思主义者反对任何看轻革命知识分子的思想。说无产阶级是革命的领导阶级，说无产阶级和其他劳动民众的联盟是社会主义革命的动力，并不能降低知识分子的作用。相反地，当知识分子把握了马克思主义的革命理论，或当他们能站到无产阶级的队伍中来时，他们的作用是很大的。

但如果把知识分子的作用估量过高，也是马克思主义者所反对的。

当马克思主义开始在俄国传播不久的时候，列宁曾反对过民粹派对于知识分子的错误见解。民粹派把知识分子看做“超阶级”的特殊阶层，并且把他们看做惟一能领导革命的力量。他们以为只要让知识分子出来管理工农业，就可以达到理想的社会主义社会了。列宁反对这种谬误的见解，首先指出了民粹派所指的这些知识分子的阶级性，说：“谁能否认，俄国大学以及其他教育机关每年都造就出一些只知道求人豢养的‘知识分子’？谁又能否认，豢养这些‘知识分子’的不可少的一些东西，目前在俄国只有资产阶级的少数人才？有俄国资产阶级分子，岂能因‘人民之友’们说一声他们不必为资产阶级服务而消灭了吗？”（《何谓人民之友》）由于这些知识分子的资产阶级的性质，所以列宁最后结论说社会主义者不能把希望放在他们身上，而“要把自己的全部注意力，全部活动，向着工人阶级”（同前）。

知识分子并不是超阶级的，在阶级社会里，知识分子的一切

生活行动，任何时候都和一定的阶级利害发生关系。知识分子也不能自成一个阶级，他们是服务于各种不同的阶级的。而且知识分子的养成，需要一定限度的物质条件，而只有统治阶级，才能具备着最优越的这一切条件。因此，在阶级社会里，知识分子又常常大多数是与统治的剥削阶级的利益有联系的。在旧俄19世纪70年代以前，仅只有贵族、资产阶级、小资产阶级出身的知识分子，仅到70年代以后，才开始有无产阶级的知识分子，而大多数的知识分子仍是服役于沙皇、地主、资产阶级的。很显然的，像这样的知识分子，如果说他们都能成为革命的力量，那真是绝大的错误，如果把这样的知识分子看做单纯的一个特殊阶级，甚至于把他看做领导革命的力量，那真是绝大的荒唐。

列宁在革命中所瞩望的首先是“社会主义的知识分子”，倘若说知识分子在革命运动中也有极大的作用和力量，那末首先就应该是这样的社会主义的知识分子，这样的知识分子，是已经站到无产阶级的队伍中来，和无产阶级一起进行斗争的，这些知识分子应该“掌握了科学的社会主义的思想，掌握了关于俄国工人历史任务的思想”的“工人阶级先进代表”(同前)。这样的知识分子正是无产阶级及为一切被压迫人民谋解放的知识分子。只有这样的知识分子，才能在革命运动中起最大作用。马克思主义虽然一般地承认知识分子的重要作用，然而同时不能不把革命知识分子和其他知识分子区分开来。

革命后22年以来的苏联，对于知识分子是采取什么样的态度呢？

由于知识分子在社会主义革命中的重要作用，又由于知识分子的阶级的性质，布尔什维克党在十月革命后，首先是要尽可能地吸收和争取旧的非工农的知识分子到革命方面，而同时并不对

他们抱任何过高的幻想，甚至于不能不和他们进行一定的斗争。

在十月革命后，无产阶级的党，努力争取知识分子来参加社会主义的事业，而且也有可能的条件来争取知识分子参加这种事业。所以说需要争取他们，就因为社会主义的建设需要把握旧社会的技术文化成果。正如列宁在当时所说的："我们知道，只有从大资本主义文化的诸要素中，才能建设社会主义，而知识分子正是这些要素。"（《论小资产阶级党派》）因此，列宁把吸收知识分子参加社会主义建设规定为当时的一个重要任务，认为要以极大的注意并勇敢地吸收知识分子，在1919年联共党第八次代表大会上，列宁曾以这样坚决的口气提出吸收知识分子的议案："我们必须把他们吸收到我们的机关里来，而且为了这目的必须准备有所迁就。对于专门家我们不必维持一种烦琐的方式，我们必须尽力给他们与最优的生活条件。这是最好的政策。"（《关于党的纲领的报告》）

所以说有可能的条件吸收知识分子参加社会主义建设，是因为布尔什维克党已掌握了政权，工人阶级已是统治阶级。这统治权的获得，就是说工人阶级有可能吸收知识分子和应用一切大资本主义文化要素的可能条件。布尔什维克不依赖这些知识分子，然而依据自己的统治权，可以运用知识分子。正如列宁在当时所说的："为社会主义而运用这些知识分子的可能性，现在已经具备了。这些知识分子也许不是社会主义的，也许决不会成为无产阶级的，然而，就今天的各种事件和互相关系的客观进展来看，他们会认为，最好对于我们采取中立的、邻人的态度。我们决不要依靠知识分子，我们所依靠的，只有那率领着一切无产阶级和一切贫农的无产阶级先锋队伍，对于布尔什维克党，除此以外不能有其他的支柱。但是，依靠代表革命的阶级，和支配其他的阶级，是完全不同的两回事。"（同前）

这样，布尔什维克党在吸收和运用知识分子的努力当中，并没有对他们抱依赖的心思，而主要的还是依靠自己的阶级。知识分子中间不是没有真正革命的分子产生，“旧知识界也曾产生个别的和成千数的勇敢而革命的人，可是，这种人在知识界中曾是太少，所以他们曾不能改变整个知识界的面貌”（斯大林《联共十八次党代表大会的报告》）。少数知识分子走到革命道路上来，但一般的知识界，在当时对于工人阶级的事业，是不信任的，甚至于是敌视的。他们对于社会主义的事业采取了种种怠工以至于破坏的行动。因此，使当时的革命者对他们也不能采取信任的态度。正如斯大林所说：“在旧时，在革命以前，知识界首先就是由有产阶级——贵族、工业家、商人、富农——的人们所组成的。在知识界队伍中，也曾有从小市民中、从小官吏中、甚至从工人农民中出来的，可是他们曾没有，而且曾不能在那里起决定作用。当时，整个说来，知识界受饲养于有产阶级并效劳于有产阶级的。因此，当时我国革命分子，首先是工人，对于知识界怀着不信任心理，甚至于往往怀着仇视心理，这当然是不言而喻的。”（同前）革命者和工人阶级，在当时曾不能不和这些知识分子作无情的斗争。（同前）这种无情的斗争之所以必要，实在是由于当时那些知识分子对无产阶级事业的敌对态度的缘故。布尔什维克党曾号召知识分子来参加无产阶级的事业，而“不幸，许多应该理解而且应该欣赏这号召而来和工人阶级真诚合作的人，竟自不理解和欣赏它，他们就喜欢偷偷摸摸地在洞里和角里捣鬼和怠工。”（高尔基《和列宁相处的日子》）

由于知识分子在革命中的需要，又由于旧知识分子的不可完全信赖，因此，布尔什维克党对于知识分子就采取这样的方针，即一方面尽可能地争取和吸收旧的知识分子，而另一方面则更要注

意培养和创造工农自己的新的社会主义的知识分子。这一个任务，在现在的苏联，已经基本上完成了。苏联现在所有着的专门家、科学家，以及大学以上的知识分子干部，在数量上已达到了 960 万的庞大数目。“如果注意到在我们各企业中有很多熟练工人已具有中等教育，那我们就应当大大增高 960 万这个数字。然而，就是这 960 万人的知识分子和接近于他们的我苏维埃国家各工作人员——这已是很足动人的数字了。再把家眷人口计算在内，那我们的知识界现时就约占苏联所有居民百分之十三至百分之十四”（莫洛托夫《关于发展国民经济之第三个五年计划》）。这样数目庞大的知识分子，不但比旧沙皇时代的俄国超过很远很远，并且也为世界各国所不及。然而，特别重要的，是这些知识分子的质的改变，他们绝大多数都是工农中间来的新的社会主义知识分子，他们不但能把握近代的生产技术及一切文化成果，而且是完全忠诚于社会主义祖国的，从十月革命到现在，知识分子在苏联经过了一个极大的改变过程，完全换上了新的面貌。斯大林曾这样来描写这转变的过程道：

“旧时知识界中最有影响和最熟练的一部分，还在十月革命最初之日起，就已脱离知识界其余群众，而向苏维埃政权宣布斗争，并去做怠工者了。这一部分曾为此而受到应得的惩罚，曾被苏维埃政权机关所打破和驱散。其中所保留下来的，后来多数已被我国敌人召去做暗害分子和间谍，并因此而把自己置身于知识界队伍以外了。旧知识界的另一部分，即熟练程度较差，但人数却较众多的一部分，则许多还是踏步不前，等候‘好日子’的到来。可是后来，他们大概是觉得没有其他出路而抛弃了自己的念头，乃决定来做服务供职者，决定来和苏维埃政权协和共居。旧知识界这个集团中大部分人已经是年纪老了，并开始衰亡。旧知识界中

的第三部分，主要是其中的下层部分他们是比上述那部分的熟练程度更差，他们已经是和人民联合在一起并跟着苏维埃政权走了。他们曾需要补习，而他们就确实开始来在我们的高级学校里补习了。可是，当时与旧知识界这种分化瓦解的痛苦过程同时并进的，还有新知识界形成、动员、积聚力量的汹涌过程。数十万个年轻的人，从工人阶级、农民、劳动知识分子队伍中出身的人，进了高等学校、实业学校，而他们毕业回去以后，就补入了知识界单薄的队伍。他们把新血液注入知识界里去，并按新的方式，按苏维埃方式把它复活起来。他们按照自己的形象来根本改变了知识界的整个面貌，旧知识界的残遗就溶解到新的苏维埃的人民的知识界中间了。于是就造成了新的苏维埃的知识界。这个知识界是和人民密切联系着，而且其中绝大多数人是决意去竭心尽意服务于人民的。”（斯大林：同前）

这样，苏维埃的知识分子，不论质上和量上，都已有了根本的和绝大的改变。然而更重要的是：由于社会主义建设的成功，由于物质资料生产的空前的增进，还给知识分子保证了丰裕的生活条件。不管资产阶级的造谣者怎样“写尽纸山墨海。企图证明，说社会主义所随身带来的，是贫穷困苦，说社会主义是不值得文明人去做的事情，而只值得野蛮人去做的事情”（莫洛托夫：同前）。然而，铁的事实恰恰相反地证明，正是社会主义，克服了一切贫穷困苦，正是社会主义，培养了无数的文化和文明的代表者——新的知识分子。正是因为有社会主义建设的成功，所以虽然资本主义国家有无数的大学教授以及专门家们陷于失业和贫困境地甚至于遭受驱逐迫害，而惟独苏联，能够保证“人尽其材”，使得没有一个知识分子遭受没有工作的痛苦：这就是说，事实证明，社会主义倒并不是属于野蛮人的事情，相反地，垂死的资本主义世界，

才是糟蹋文明，摧残文化代表者的野蛮制度！

社会主义不但在生活上保证了知识分子的丰裕的状况，而且对于知识分子的态度，也随着情形的不同而开始根本的改变。由于知识分子的成分已经和革命前后根本不同，由于他们已经从有产者的知识分子改变成工农自己的苏维埃的社会主义的知识分子，因此，对于知识分子已用不着再怀着以前那种不信任的态度，那已是对于知识分子的旧的思想了。“对于新的知识界，须要有新的理论，这个理论，是指出必须以友爱态度对待这个知识界，必须关怀它、尊重它，必须和它合作，以造福于工人阶级和农民阶级的利益”。(斯大林：同前)在现在，对于知识分子如果还照样抱不信任的态度，那是要被看做野蛮的行为，流氓的行为了。

现在苏联当前的问题，已不简单的是非知识分子怎样对待知识分子的问题，而是要消灭非知识分子与知识分子的区别的问题，是要使一切劳动者都成为知识分子的问题，也就是要消灭智力劳动与体力劳动的对立的问题了。苏联的第三个五年计划，在文化上就有这样“一个基本任务——在关于把工人阶级底文化、技术水平提高到工程师、技术员水平这件事业上实现一大进步”(莫洛托夫：同前)，这一大进步将是为着消灭智力劳动和体力劳动的对立性的一个进步，虽然这个进步，并不就能够达到那对立性的最后消灭，虽然这“不是有一两个五年计划就足够了的”，(同前)然而，这是确实的一步，而且社会主义的苏联，已经有着充足的根据和条件，一定可以完成这样的任务的。斯大林在斯达哈诺夫工作者会议上的讲演中，已经把这根据和条件明白地指出来了。

“只有以把工人阶级的文化，技术水平提高到工程师，技师的水平为基础，才可以达到消灭智力劳动和体力劳动间的对立性。如果以为这样的提高是无法实现的，那就可笑了。这在苏维埃制度

条件下是完全可以实现的。因为在这里，全国生产力已摆脱资本主义的枷锁。因为在这里，劳动者已摆脱剥削制的压迫，因为在这里，是由工人阶级当政，而工人阶级的年轻之辈，在这里有一切可能来保证自己得到充分的技术教育。丝毫不可怀疑的，就只有这样的工人阶级文化、技术的高涨，才能打破智力劳动与体力劳动间的对立性的基础，只有这个高涨才保证那为开始从社会主义过渡到共产主义所必要的高度劳动生产率和消费品丰富情况。”

（原载《解放》周刊第 89 期，1939 年 11 月 17 日；曾收入《论中国特殊性及其他》和《艾思奇文集》第一卷）

论中国的特殊性

(1940.2)

一

近代中国的一切反动思想，都有着一个特殊的传统，如果要给它取一个名字，那也许可以叫做思想上的闭关自守主义。在中国近代民主主义革命和文化发展的过程中，这种思想的逆流是采取各种各样的姿态出现，随着革命发展的阶段的不同，随着客观条件的不同，这种思想也以不同的形式来和进步的革命思想与革命势力实行对抗。然而不管它的外表形式怎样千变万化，它的基本内容仍不外是这样的：强调中国的“国情”，强调中国的“特殊性”，抹煞人类历史的一般的规律，认为中国的社会发展只能依循着中国自己特殊的规律，中国只能走自己的道路。中国自己的道路是完全在一般人类历史发展规律之外的。因此，当革命者努力要求使中国进步，要求我们去追赶先进的国家，要求我们向先进国家去学习，学习他们的革命理论以及革命的实际经验教训，学习他们的科学文化的优秀的成果，以便在中国能够更顺利更迅速地完成中国的革命运动，在这样的时候，我们的闭关自守主义者就要大声疾呼地起来反对，说中国的“国情”和国外不同（例如说：中国是农业国家，而欧美的国家是工业国家，中国是精神文明国家，而欧美的国家是物质文明国家，中国以孔子立教，外国却以基督立教等等）。外国的科学文化以及革命理论经验教训等等

完全不能适用于中国，不应该接受这些东西，而应该拒绝这些东西，即便退一步说，有某些外国的东西可以学习和接受，也应该以保持中国旧有的东西为基础，在保证旧中国的立场上来学习和接受，而不是在变革旧中国的立场上来接受，也就是在“中学为体，西学为用”的立场上来学习接受。

这种思想有时也装着进步的面貌，抬出进步的旗帜，挂起革命的羊头，模仿新鲜的词句，而在骨子里来进行阻碍进步，反对革命的勾当。当真正的革命思想渐渐普遍起来，看看样子是不能加以正面的遏止了的时候，反动思想的代表者就假装自己也赞成某些进步的革命思想的样子，一面在口头上学会了许多新的名词，而一面却仍然向旧字纸篓里去翻检寻找，偶然得到一点半点的残篇断简时，便得意洋洋地向人宣布道：看呀，这一切在中国都早已有了，什么科学，什么民主主义，什么社会主义，这算什么，中国人早已经发明了，何必还要向外国去学？而且这是在中国自己本国的土地上，是在中国自己的特殊的国情之下产生的，所以这才是真正为中国所需要的东西，真正适合于中国的东西，而那一切外来的思想，外来的科学文化，外国的革命经验教训，都不适合中国的国情，因此中国不需要这些东西，中国只要把自己已经有的“国粹”拿出来就够了。

这一种思想上的闭关自守主义的传统，可以说是中国的反动思想的特点，它是在落后的半殖民地半封建社会条件之下产生的，是在这种社会条件下反动势力（主要的是封建势力）反对革命运动的基本的战术。这是一种非常狡猾无耻的战术，它并不是从正面来反对革命，反对中国的进步和变革，它在表面上好像并不是直接反对中国广大人民求解放求自由的要求，而只是反对外国的东西。它首先用一切混淆是非的方法，把中国的革命运动及革命

思想形容作纯粹的舶来品，把后者描写成不适合于中国甚至对于中国有害的东西，然后调弄着各种各样的狭义的爱国主义的言词，来对它施行攻击。这种狡猾无耻的伎俩的秘密，是在于把落后的半殖民地半封建的中国社会现状当做当然的国情，在于保持这种旧的国情。中国要求进步，必须要追赶先进国家，要向先进国家学习，而且中国的革命不能不遵循社会发展的一般的科学规律，在中国具体的情形下，通过先进国家所曾通过的革命阶段。由于中国是半殖民地半封建的国家，中国要求得到自由解放，不能不依靠全国的一切民主力量的团结，进行反帝反封建的斗争，也就是要进行资产阶级性质的民主主义的革命。很显明的，这样的一种进步运动和求自由解放的革命运动，完全是由于中国自己本身的需要，完全是在中国社会本身发展中有其基础，也就是完全从中国自己本身的必要性和可能性上出发的。

中国不能在落后的半封建的状态下保持自己民族的独立自由，这就是进步的革命运动的必要性，中国社会在近代百多年来的发展过程中，已经产生了广大的民主主义的力量基础，产生了具有高度觉悟性和组织性的无产阶级，锻炼了广大的能够为民族独立民主自由而斗争的农民群众，产生了自己的进步的革命阶级以及广大的进步的知识分子，这就有了进步的革命运动的可能性。然而因为这是一个变革中国的运动，是要推翻死的旧中国，建立近代的新中国，是要使中国赶上先进的国家，于是反动的思想代表者就说一切进步的革命运动都不是从中国的“国情”本身出发，而是从外国的思想文化出发，在他们的眼睛里，所谓中国的“国情”中国的特殊性，不外就是落后的、垂死的、旧的、封建或半封建的中国，而不知道（或故意抹煞）除此以外还有一个正在诞生中的新的中国。在他们看来，保持旧中国才是合乎国情，而一

谈到变革旧中国，那就要向先进国学习，那就不是中国所需要的！

不要以为这闭关自守主义的思想是为着民族独立的思想，相反的，这样反动的思想历来都是民族失败主义者的思想。保持旧中国的余命，阻碍新中国的生长，这在近代的历史上，并不是为着中国民族的独立，而是更便利帝国主义者来剥削中国，而是要巩固半封建统治的高压力量，以便帮助帝国主义镇压广大的民众，使后者在双重的剥削之下无从翻身。因此帝国主义者也乐意来帮助这样的一种闭关自守主义者。在近代的中国历史上，我们可以看出帝国主义是怎样一贯地帮助中国的反动势力来保持这中国的“特殊性”和“国情”。从中国的第一次民主主义革命运动太平天国战争开始，我们已看见了帝国主义给反动的封建统治的支持，而一直到今天，日本帝国主义的横行劫掠，汉奸的出卖民族，也仍是在保持旧中国的名义之下，在“王道”、特殊的“东亚秩序”的口实之下实行的。

因此，不要以为思想上的闭关自守主义是真的拒绝一切外来的东西，相反地，在阻碍中国社会进步，反对革命运动以维持旧中国的存在这一点上，中国的反革命势力是最善于取得外来的帝国主义的帮助，最善于向“先进国家学习”的。他们会应用外来的物质的武器，也会运用外来的反革命的精神的武器，他们在外力的帮助之下，使自己欧化，同时也使自己更加巩固。镇压太平天国运动的曾、左、李，曾办过“洋务”，民国以来的反动军阀，不但都有一个帝国主义者作后台老板，而且学会了许多镇压革命的时髦“理论”和技巧。陶希圣之流，则甚至于能够用“社会科学理论”作为汉奸行为的辩护。这样，反革命势力是善于利用欧化的武器来巩固自己力量的，然而为什么他们又要主张“国情论”强调中国的“特殊性”拒绝外来的思想文化呢？原来他们所

拒绝的，只是能帮助中国得到进步和自由的外来的思想文化，他们所主张的“国情论”是封建主义者所需要的“国情论”，他们所讲的“特殊性”是民族失败主义者所需要的“特殊性”，他们拒绝外来的进步思想文化，是为着使中国从旧的封建主义走向民族投降主义，至于在反动的目的上，他们正要拼命应用一些外来的武器，那正是他们的“中学为体，西学为用”的传统的继承和发展！

强调一国的特殊性的思想自然不是仅仅在中国的反动思想中才看见的。例如俄国的民粹派的思想，也就是强调旧俄国的特殊的国情，强调俄国社会独自的发展道路，否认历史发展的一般的科学规律，在这样的观点上，来拒绝他们所谓不合俄国国情的马克思主义的。这就是俄国的国情论者。这种国情论也是反动的，错误的，它很快地就被历史发展的事实所驳倒了。历史的发展证明俄国社会也依着一般的历史规律而产生了资本主义，产生了广大的强有力的无产阶级，因此也证明了马克思主义的正确性，以及它对于俄国国情的适用性。这一个曾经出现过国情论，而把马克思主义看做舶来品的国家，现在竟成了世界上第一个实现马克思主义理想的国家了。从这里就可以看出中国的国情论也要得到什么结果。但中国的国情论和俄国的民粹主义自然是不同的。中国的国情论是和民族失败主义以至于投降主义紧相联结，而且成为反动思想的一贯的传统。这就是说，民粹派只不过是19世纪80年代一个时期俄国的反动思想，而中国的国情论，则是自从中国走入近代历史以来，一般地为民贼国贼所应用着的根本的思想武器。国情论在中国是一贯的，同时也是多样的，它依着历史条件的不同，采取各种各样的形式和花样表现出来，而不像在俄国只有一个民粹主义的形式。中国的反革命势力，由于有帝国主义在后面撑腰的缘故，所以屡次受到民主主义者的打击，而屡次又能够死

灰复燃；因此国情论的思想，也是屡次被历史事实所粉碎之后，而仍能在新的面貌之下借尸还魂。在镇压了太平天国运动以后，它就以“中学为体，西学为用”的面貌出现，戊戌改良运动的英雄谭嗣同等，曾被指为“离经叛道”被称为“疯汉”。辛亥革命以后，一切封建主义的复辟者以及和封建残遗妥协的人们，都把孙中山先生称做“大炮”、“外国人”（袁世凯语），“五四”新文化运动以后，又出现了“保存国粹”的思想；国情论的叫嚣声音最高而最露骨的时候，是在第一次大革命时代，因为这时最坚决、最彻底的民主主义力量，即无产阶级和共产党开始登上了中国政治舞台了。而民贼国贼的国情论也就开始在“反共”的旗帜下起来活动。这一个反共的旗帜，到现在抗日民族统一战线的条件之下，更被一般汉奸、托派、妥协投降的分子多方地利用着，而且也是以“国情论”作为他们的“理论”基础的。在这中间，他们还利用孙中山先生的三民主义的个别词句，加以曲解修正，把曾经强调“共产主义是三民主义的好朋友”的孙中山先生的思想，曲解为反共的思想，把民贼汉奸的反动卖国的责任，涂污孙中山先生的身上。而目前叶青所卖弄着的所谓“把握特殊”的“认识中国的方法”，就是其中打扮得最时髦而表现得最下流的一个标本。

二

马克思主义者是不是完全否认中国社会的特殊性，反对把握中国社会的特殊性呢？当然不是这样的。马克思主义者一方面要坚持马克思、恩格斯所发现的关于社会发展的基本的科学规律，承认它有一般的指导的作用，而同时却一刻也不能忘记，这些规律在不同的国家，不同的民族中间，因着客观条件的差异，而有着各种各样特殊的表现形式。因此，当我们在中国的社会里来应用

来实践马克思主义的时候，也必须注意到中国社会的特殊性，也必须要具体地来了解中国的社会。马克思主义者所反对的，只是思想上的闭关自守主义，只是借“把握特殊性”为名来拒绝科学的规律，拒绝中国社会的科学的合理研究，也就是拒绝进步思想的学习应用。这一种所谓的把握特殊性，它实际上的目的只是在于要把人们的眼光束缚在保持落后的奴隶的旧中国的“特殊”范围内，使人们不能够根据科学的规律，来看出中国的向上发展的前途，看出真正自由解放的道路。从满清时代的“中学为体，西学为用”的思想开始，经过“五四”时代的保存国粹论，大革命时代的国情论，一直到现在叶青的“把握特殊性”的所谓“理论”，无论它外表上怎样变化，那猴子的尾巴是一贯地带在身上的。

我们现在就来看看叶青是怎样来“把握特殊性”。还在抗战以前，他就卖弄着这样的戏法了。在一篇叫做《反读经中的问题》的文章中，他就说到中国的特殊性，原来是这样的一种情形：“欧洲历史是合规律的，中国则不然。”只这一句话，已够充分地证明，他的所谓把握中国特殊性，原来一贯地就是借特殊的名义，而把一般的科学规律完全丢掉，因此也就是拒绝用真正的科学方法，用马克思主义的正确方法来研究中国问题，这就够证明，叶青的“把握特殊”的所谓方法，与过去的“国粹”主义“国情论”是有着共同的本质，共同的反动的灵魂。有没有不同呢？不同的地方当然有，那只在于表现的形式上：“国粹”主义或“国情论”者是老老实实地把自己的保守的面目呈现出来，还坦白地表现着自己要维持旧中国秩序，拒绝先进文化思想的企图，这就是说，旧的反动思想言论，还能够多少遵守言论界应有的道德，还敢于光明正大地把自己的要求正面地和进步思想对立起来。而最时髦最下流的叶青的反革命的思想，则是偷偷摸摸，窃取了许多新的名词

章句，表面上装出“科学”的形态，装出也能接受进步思想的样子，而在暗地里，在可以瞒过读者的眼睛的地方，乘机把反科学反革命反民族的思想偷运进来。叶青也常常提到一般的规律，也在口头上常常提到一般的规律的存在，这样先使读者模模糊糊以为他也并没有否认科学的规律性的样子，然而接着他就会开始来转弯说“一般之中有特殊”，这里再一转，就由“把握特殊”而达到根本丢弃一般了。叶青也讲马克思主义，并且曾经自认为是卡尔的“正统”的学生，而现在他又来转弯了，说马克思主义要中国化，中国化的意思就是要变更其形式，变更其形式的意思就是要把原来的马克思主义完全丢掉。所以他说：“它必须变更其形式，有如一个新的东西，中国的东西，与原来的不同。这才叫做中国化……”（《论中国学术化》，见《时代精神》创刊号）这样，原来是标榜马克思主义的，经过这么一化，就又把马克思主义化为乌有了！我们要注意，这正是从来叶青的一切“变化”的基本的方法，无论他的一切言论行动，都可以作如是观！他可以在表面上标榜三民主义，而一个转弯，就暗中化为反三民主义，他可以标榜“抗日”、“统一”，一个转弯，又可以化为投降反共的分裂主义。但这不是本题所要讨论的问题，所以暂只作一个提示。

这一种颠倒是非的诡辩法，确是中国反革命思想界的“国粹”，它的特点就在于口头上窃取进步思想的名词，而实际上却用一切可能的狡辩（不选择理由，不管是不是合逻辑，不管是否有矛盾，只要能达到目的，就拿来胡诌一气的狡辩）来反对进步思想的本身。在这一种无耻的诡辩的“创造”上，叶青即使不是集大成者，也至少是最出色的代表者。我们说要把握特殊性，原是说要在中国的具体的条件之下，来把握一般的社会发展规律的特殊表现，叶青在口头上窃取把握特殊性的名词，故意将这一点夸

大，抹杀了一般，结果在实际上正是反对正确地来把握中国的特殊性，反对真正把握特殊性的科学方法。为什么？因为特殊和一般原是分不开的，在现实世界的一切事物发展中，没有绝对的特殊，也没有绝对的一般。一般的东西都常常是在各种各样特殊的形式上表现出来，特殊的东西，也常常是某种一般的东西的特殊化。丢开了一般的规律，就无所谓特殊性的把握，连那要被特殊化的东西本身也丢了，那里还能有什么特殊化这件事呢？

关于一般和特殊的分不开的关系，列宁说得最好："对立物（'个别的'与一般的对立着）是同一的；'个别的'只有在导向'一般的'的关联之中，方才存在。'一般的'只在'个别的'之中，只有依着'个别的'方才存在。每一个'个别的'都是（在某种方式上）'一般的'，一切'一般的'都形成'个别的'的一部分或一方面，或本质，一切'一般的'都只是近似地包括着一切'个别的'对象。一切'个别的'都是不完全地进入'一般的'等等。"（《关于辩证法的笔记》）这里所讲的"个别的"也就是指特殊性而言，这就是马克思主义者对于一般和特殊的不可分的关系的辉煌的说明。这里特别要注意的是"'个别的'只在导向'一般的'的关联之中，方才存在"一句，这就是告诉我们所以要把握特殊性，只因为它是在"导向'一般的'的关联之中"存在着的缘故。而不是因为它和一般的规律完全隔离着的缘故。这就是说，正因为要把握特殊，所以我们就尤其要了解一般，坚持一般规律，正因为我们要求马克思主义的中国化，所以就尤其要坚持马克思主义的基本原则和基本方法，正因为我们要具体地应用马克思主义到中国的现实的特殊条件上来，所以我们就尤其要站稳马克思主义的立场。正如列宁之所以能在帝国主义的特殊时代条件之下来应用和发展马克思主义，是因为他不但没有丢弃，反

而是最能够真正把握住马克思主义的基本方法和原则一样。

在中国应用马克思主义，或使马克思主义中国化，就是要坚决地站在马克思主义的观点上，在马克思主义基本原则和基本精神上，用马克思、恩格斯所奠定了的、辩证法唯物论的和政治经济学的科学方法，来具体地客观地研究中国社会经济关系，来决定中国无产阶级在中国民族革命斗争中的具体任务及战略策略。问题是在于要能正确地研究和把握中国社会的客观现实，并正确地决定革命的任务和战略策略，而不是在于从名词上来争执什么才叫做“化”，什么不是“化”的问题。叶青说：“化是带有改作和创造的性质的，理解、精通、继承、宣传、应用、发挥……都不是化，当然也不是中国化了。”（同前）看吧，这种烦琐主义的咬文嚼字的勾当正是叶青欺骗世人的不二法门，照这样一来，只要他在中国的马克思主义者的文章中找出许多“理解”“应用”等等的字眼，而找不出“改作”“创造”等等字眼时，他就可以得意洋洋地向中国人民宣布说：这不是马克思主义的中国化，“唯物辩证法仍旧是唯物辩证法，丝毫没有中国化”，这不适合中国“国情”……了。中国的马克思主义者依据马克思主义的方法是怎样正确地解决了中国的实际问题，怎样决定和实行了为中国广大人民所拥护的正确的民族革命的战略策略，这一切，他就可以一笔抹消了！

其实真正能“理解精通……”马克思主义，也就是真正能使马克思主义中国化，也正是有着“创造”的作用了，因为马克思主义原是和实践分不开的，马克思主义者所谓的精通马克思主义不仅是指马克思主义的理论研究，而同时是指要能在一定的具体环境之下实践马克思主义，在一定国家的特殊条件之下来进行创造马克思主义的事业。这里就一定有“化”的意思，也就有“创

造”的意思。所以，中国化决不是丢开马克思主义的立场的意思，相反地，愈更要能够中国化，就是指愈更能够正确坚决地实践马克思主义的立场的意思，愈更能创造，就是指愈更能够开展真正的马克思主义的意思。马克思主义者的创造的概念和资产阶级及其他统治阶级思想代表者所谓的创造的概念是完全不同的，前者的创造，是在不变的正确基础原则上的新的理论和事业的创造，是“给马克思主义的总宝库放进一些……新贡献”。然而后者的所谓创造，则是抛弃了一切既有的正确原则和科学方法之凭借的绝对的“创造”，抽象的“创造”，空想的“创造”，实际上则是无论如何也不能超出统治阶级利益范围的“创造”；在叶青身上，就是出卖自己的一切立场的修正主义的所谓“改作”的“创造”，变节主义的“创造”，投降主义的“创造”，也即是奴化（以“特殊性”为理由而使中国奴化）主义的“创造”！

三

马克思主义之所以能中国化，就因为马克思主义有一般的正确性，正因为它是“放之四海而皆准”的，是“万能的”。倘若它没有这一般的正确性，倘若它仅仅是特殊的东西，那就完全谈不到“化”的问题了。马克思主义的一般的正确性在哪里呢？

首先，马克思主义是科学的理论，特别是关于社会发展和社会变革的科学理论，所谓科学的理论，就是正确地揭发了客观世界的发展规律的理论。就像自然科学揭发了自然世界的发展规律一样，马克思主义精确地揭发了人类社会发展的规律，这些规律在现实事物中间，在具体的国家和民族中间，虽然要以各种不同的特殊形式表现出来，然而并不因此减少了它的一般的正确性，相反地，一切它的特殊的表现的存在，正证明它的一般的适用性，正

证明在各种特殊的条件之下都能发现它的规律的作用。俄国资本主义的发展不同于英国的资本主义的发展，然而列宁在俄国的特殊条件之下，揭发出俄国资本主义的发展规律来时，他正是证明了马克思主义的资本主义发展规律的一般的必然性，正是证明了那些否认资本主义发展的一般规律的俄国国情论者——民粹主义——的错误，马克思的《资本论》是主要地依据英国的材料的，这就是说，它是在特殊的英国社会条件的基础上建立起来政治经济学的科学理论。但他在第一卷第一版的序言上特别指出他的书里所讲的不只是支配英国的规律，他特别向德国的读者说："这也正是阁下的故事。"人类社会的发展史和近代无产阶级革命运动及民族革命运动的历史，到处都证实了马克思主义的科学理论的一般的正确性，证实它所揭发的规律是真正科学的规律。因此，就像水向下流的自然规律在任何地理条件下都有一般的必然性一样，马克思主义的科学在任何国家，例如在中国国内，都能表现出它的一般性必然性，虽然这表现必不同于印度或俄国或其他任何国家，正如向下流的水可以有缓流、激湍、瀑布、涓滴等等不同的形式一样。所以决不会因为要中国化而丢了马克思主义的科学理论，相反地，真正的中国化，就是要真正地能够把握着马克思主义的理论，就是要真正能"理解、精通、应用……"马克思主义的理论。

其次，马克思主义又是科学的方法，是客观地具体研究问题的引导。正因为马克思主义的理论揭发了社会发展的规律，揭发了一般地有正确性、必然性的规律，所以它又是我们研究一切实际问题的指南。它给我们一种看事情的基本正确的观点，提示出来研究的基本方向，这就是说，马克思主义又是科学研究的方法。所谓科学的方法，就是一方面要把握住先进的科学者所奠定的正

确的原则、理论，而另一方面要根据这些原则理论来具体地客观地研究当前的问题。先进者所奠定的原则理论是后来的研究者的研究时的引导，前者所以能有引导的作用，就因为它包含着一些一般地正确的基本原则。自然，它也只能起引导的作用，而不能起教条的作用，因为一切先进者所奠定的基本原则，在后来者所处的新的条件之下，就必须有新的表现，所以先进者所奠定的理论中的某些个别论点，在新的条件之下常常不能不有多少改变。这就是说，不能把马克思主义的文句和一切个别论点当做绝对不变的信条，无条件地搬到新的情况之中来硬套。然而这并不是说，在有新的条件的情况之下来研究问题，就要丢了马克思主义既成的基本原则，相反地，只有坚定明确地把握住这些基本原则，只有站定了马克思主义的基本立场，看清了研究的基本方向，在这大的方向上弄清楚了，才能够正确分辨哪一些个别的论点，在哪些条件之下是不变的，而另外的一些则要改变了。列宁在论到马克思主义在俄国的应用的问题时，一方面指出要注意特殊国家的特殊性："马克思的理论，是在于研究和说明某一国家的经济状况的发展。"而同时又指出马克思方法的一般的意义："要把他的理论拿到俄国来应用是只有用唯物论方法的既成方法和理论经济学的既成方法，来研究俄国的生产关系及其发展时，才能够成功的。"（《何谓人民之友》）这话也可以用到中国来说："马克思主义的中国化，是只有用辩证法唯物论的既成的方法和理论经济学的既成方法，来研究中国的生产关系及其发展时，才能成功的。""辩证法唯物论仍然是辩证法唯物论"，然而并不因此就会如叶青等所说的"丝毫没有中国化"。

不单只因为马克思主义是科学的理论和方法，所以它就有一般的正确性，而且，第三，因为它是无产阶级的革命行动的指南，

是无产阶级斗争的理论和策略，所以它有一般的正确性。这就是说，凡是有了无产阶级及无产阶级运动的国家和民族，也就有产生和发展马克思主义的可能性和必然性。马克思主义之所以能够中国化，是由于中国自己本身早产生了马克思主义的实际运动，中国的马克思主义是在中国自己的社会经济发展中有它的基础，是在自己内部有着根源，决不是如一般的表面观察，说这是纯粹外来的。中国的无产阶级有极高度的组织性和觉悟性，有它的强大的党，有近二十年的战争的经验，有在民族民主革命中的模范的战争成绩。因此也就有着中国的马克思主义。如果有人说，中国人自己没有写出很多的马克思主义的书籍，所以马克思主义还是外来的，那我们就答复说，马克思主义是把实践放在第一位的，要问中国有没有自己的马克思主义，首先要问中国的无产阶级和他的党是不是做了惊天动地的，推动中国民族的广大人民向前进步的事业，中国的无产阶级有了这样的事业，并且在这些实践的基础上，已经产生了一些发展马克思主义的理论，因此也就有了自己的马克思主义，这是中国的马克思主义的真正的著作，是中国马克思主义的书籍。如果有人说中国无产阶级和他的党现在所拥护的是三民主义的纲领，所努力的是三民主义的纲领实现，那我们正好答复说，这正是马克思主义的中国化的表现。中国无产阶级最坚决地拥护三民主义的政治纲领，并为它的彻底实现而努力，是由于有坚定的马克思主义的立场，和正确的应用了马克思主义科学方法的结果，这正是马克思主义的事业。全世界各国无产阶级的共同目标，是要由各国各民族的无产阶级经过不同的各种道路达到的。中国的马克思主义并不把三民主义纲领的实现作为最后的理想，而是把它当作经过中国的道路达到共产主义社会的必经的阶段。所以，中国无产阶级把自己的三民主义的事业看做整

个共产主义的事业的一部分，这是与普通的三民主义信仰者不同的，也正因此，中国无产阶级所要努力实现的三民主义，是最彻底的三民主义，这一点也是与普通三民主义的信仰者不同的。

根据以上三点，就可以说，马克思主义在内容上实质上是国际主义的。这国际主义的表现，首先就在于全世界的马克思主义者都有着共同的理论，共同的看问题的立场和方法。其次就在于全世界的马克思主义者，不管各自所走的道路如何不同，都有着共同的目标，都为着共同的全世界共产主义事业的实现而斗争的，全世界的无产阶级，在事业上利害上，都是互相关联的，都是有连带性的。然而这国际主义在现在的世界上，只是成为马克思主义的内容存在着，而不是如叶青所咬嚼出来的："国际主义在这里与民族一样，同为形式。"因为在现在，在世界上还有着各种各样民族和国家的界限的现在，马克思主义是不能不依着各民族的不同的发展条件而采取着不同的表现形式的，它决不会成为全世界一致的国际形式直接表现出来。在现在，"马克思主义必须通过民族形式才能实现。没有抽象的马克思主义，只有具体的马克思主义。所谓具体的马克思主义，就是通过民族形式的马克思主义"。（《论新阶段》）就中国来说，这就是要把中国的特殊性，依据中国的特点使马克思主义在中国民族的特殊形式之下表现出来，然而并不是因此就丢开马克思主义，而相反地恰恰是要具体地把握住马克思主义，不是要挤掉国际主义（叶青把国际主义也叫做形式，目的就是在于要用把握民族的特殊形式为理由，而把国际主义挤掉，因为如果后者也是形式，那就不能和前者并存了），相反地正是要使国际主义在现在的条件下，得到具体的表现。

因此，正是由于中国的马克思主义者坚持着马克思主义的立场，坚持着正确的科学的方法（辩证法唯物论、理论经济学的），

坚持着国际主义的精神，所以也最能够正确地真正把握中国的特殊性。依据这科学的方法，中国的马克思主义者看出了中国社会经济没有脱离半殖民地半封建的性质，因此中国的革命的任务是要彻底完成民族独立、民主自由、民生幸福的三民主义的纲领，中国革命的基本性质仍不外是资产阶级民主主义的。也正由于依据了这科学的方法，中国的马克思主义者看出中国民族资产阶级的发展的幼弱，看出这一阶级的软弱性和动摇性，因此也就看出，中国的革命虽然是资产阶级性质的民主革命，然而它有着它的（与西欧过去的资产阶级民主革命不同的）特殊性。这就是说，中国的资产阶级民主革命是一种新的民主主义革命，它并不像过去欧洲资产阶级革命一样地，以资产阶级本身为最主要的动力，中国的特点是无产阶级和广大农民成了资产阶级的民主革命的主要的，而且是最坚决的动力，成为三民主义纲领的最彻底的拥护者和实践者。要实现彻底的三民主义的革命纲领，没有无产阶级，没有农民大众，没有无产阶级的党及一切马克思主义者努力，是不可能的。中国的马克思主义看清楚中国社会及中国革命的这一个特点，依据这特点来规定自己的和中国无产阶级的斗争任务和方针。那就是争取三民主义的革命纲领的彻底实现，完成新的民主主义革命的任务，并为着这目的与全国一切求进步的党派共同合作，建立民族统一战线。历史的事实已证明这种特殊性的把握是正确的。有了第一次国共合作，才有了1927年后大革命的飞速的跃进，有了1927年的国内分裂，就使1925—1927年大革命遭受失败，并引起了民族危机的吃紧，有了今天的统一战线，才有今天抗战的成绩。所以，要求三民主义的纲领的实现，决不能缺少中国的无产阶级和广大农民的力量。打击中国无产阶级，反对马克思主义，就不外是要打击那三民主义革命的最重要的动力，就

不外是要反对三民主义革命，因此，叶青现在狂叫着的所谓“把握特殊性”，表面上抬着三民主义旗帜来反对马克思主义和辩证法唯物论的吠声，不外是和敌人汉奸的反共嘈杂声相呼应，想在实际上来反对三民主义纲领的实现，反对新的民主主义革命任务的完成罢了。

（原载《中国文化》创刊号，1940年2月15日；曾收入《论中国特殊性及其他》和《艾思奇文集》第一卷）

抗战中的陕甘宁边区文化运动

——1940年1月6日在陕甘宁边区文化协会第一次代表大会上的报告

(1940.4)

一、边区文化在全国的地位

从1937年5月陕甘宁边区政府的成立，到现在是两年半以上的时间了。边区政府成立不久，就爆发了伟大的民族抗战，边区的政治和边区的文化，就是在坚持抗战，坚持抗日民族统一战线，坚持各方面进步的过程中发展起来的。两年半以来，国际和国内情形都发生了许多重大的变化，这些变化在文化运动上也表现着重大的意义。在国际上，英、法、德等帝国主义国家，都已处在战争的状态中，以前曾经号称“民主”的国家，现在已揭开了假面具，露骨地进行挑拨战争，实行反动政治，毁灭人类进步文化。只有社会主义的苏联，高举着真正保卫和平、保卫文化的旗帜，团结了全世界反对帝国主义战争、反对侵略的国家和民族不断地打击了帝国主义者制造战争的阴谋行为。

在我们国内，民族的团结抗战，已经使敌人的进攻受到大大的挫折，抗战已走上了相持阶段，最后胜利的远景已经显现出来了。抗战之所以能有今天，不仅仅是在军事上和政治上的努力战斗的结果，全国进步文化界的斗争，也在这中间尽了不少的力量。

而文化运动本身就在斗争中获得了许多的进步和发展。正如在政治上和军事上，中国共产党人是坚持抗战、坚持团结、坚持进步的模范一样，在抗战的文化运动上，共产主义的文化思想，也起了进步的推动作用。这正充分地表现了中国政治运动和文化运动的新民主主义的特征，这正表示中国的革命运动中所要求的民主主义，决不是资产阶级的政治上的专政和资产阶级的文化上的领导，而是以广大民众的利益做基础的，以无产阶级为核心（因为无产阶级是最彻底地民主主义力量）的各阶级联合的新民主主义政治，是适合于广大民众的斗争需要的，以马克思主义的科学理论作指针的新民主主义的文化。

陕甘宁边区是中国共产党中央所在的地区，抗战以来，在中共中央的领导之下，边区已成为模范的抗日民主根据地，最彻底地实施了三民主义的纲领，建立了全国最进步的新民主主义政治。边区的文化运动，在这进步的政治基础上，飞快地发展起来。边区是全国的一部分，而且是模范的一部分，边区的政治和文化的发展，无疑地对于全国有着重要的影响，同时全国的政治和文化的动向，对于边区也会起一定的作用。我们不能离开全国来看边区。因此，在我们讨论边区的文化运动的现在，首先要估量一下，它在全国的新民主主义文化运动的发展中，达到了什么水准，它对于全国处于什么样的地位。

（一）边区的革命运动与边区的文化

但我们必须先从历史上来研究：边区的文化，不是突然达到今天的水准，而是随着边区以前的革命历史发展过来的。在革命前的边区地方曾经是军阀统治的落后地区，工农民主革命在一部分地区打破了军阀统治，建立了反帝反封建的工农民主政权，现

在边区的抗日民主政权，就是在工农民主政权的基础上建立的。边区的文化，就跟着这革命的发展过程从半殖民地半封建的状态走上了新民主主义文化的发展道路。

在 1927 年以前，特别是“五四”运动以前，边区是完全在军阀统治下的半殖民地半封建的一个地区，广大的民众受着重重的政治压迫和经济剥削，过着牛马的生活。在这样的民众中间，几乎说不上什么文化生活的，愚昧、迷信、堕落（鸦片、赌博）、不卫生（疾病、死亡）等等文化上的落后现象，是这种政治经济赐予民众的一切。这一切现象，一直到今天还可以看见它的残遗。这里我们只要举一个例子来说，例如人民的教育程度，在以前，有的地方（如华池）是四五百人中还难找一个识字的，受过中学教育的人，在一整县里只能找到两人（如环县），这就可以看见那文化的落后是到了什么样的程度。倘若说在那时有所谓文化的话，那末主要的只是半封建半殖民地的统治者的文化，是地主豪绅的少数上层分子所专有并且服从于他们的剥削利益的文化，是给帝国主义者作侵略工具的文化。这都是与新文化敌对，在新民主主义文化运动发展的过程中，必须加以摧毁的障碍。

这并不是说，在那样的时期，丝毫没有新文化运动发生。军阀统治的内部矛盾，半殖民地、半封建的残酷的剥削，使广大民众不能不起来为求得政治、经济的自由解放而斗争，这些矛盾和斗争的要求，不能不首先反映在当时先进的知识分子的头脑里，使他们起来推动文化上的启蒙运动，使他们为着求得这些矛盾和斗争的更深刻的认识而进行了各种理论科学的研究活动、新文艺的创作和研究的活动。特别是在“五四”以后，中国的无产阶级已开始了自己独立的政治活动，马克思主义在中国开始传播开来，这又不能不影响到当时边区地方的文化界，使这儿的文化运动开始

有了新民主主义的性质，使这儿的文化中心机关里（如榆林中学、绥德四师等学校）有了新社会科学的研究活动。这些文化活动不久就引导到实际斗争里去，许多青年知识分子走进了农村，发动了反对帝国主义侵略和反对封建剥削的斗争。这一切文化活动和实际斗争，准备了后来革命运动的基础。

但这些文化活动，在军阀统治下面，它的发展是受着很大的限制，特别是不能在民众中深入。新的文化运动主要的还只是在少数革命的青年知识分子中间的运动。要使新文化运动成为深入民众的大众文化运动，革命运动本身也需要有进一步的发展。而1927年以后中国共产党领导的工农民主革命，就能够把边区文化运动推到这一个阶段。工农大众的反帝反封建的斗争，在一部分地区推翻了军阀统治，建立了苏维埃的工农民主政权，1931年，先后成立了陕甘边和陕北等两个苏维埃政府。这是边区第一次的新民主主义的政权，在这样的政权之下，才有可能施行并且实际上也施行了广泛的大众文化教育工作。苏维埃政权在军队和工农民众中间首先进行了反帝反封建的政治上的宣传教育，提高了他们的民族民主的意识，并且开始实施了普及教育，使工农民众有机会得到享受教育的权利。民众文化的提高，是工农民主革命在文化运动上的成果。

当时的文化运动的发展，有一个极大的困难条件，那就是内战的影响和革命根据地的流动性，这使文化运动不容易发展，使民众文化的提高困难而缓慢。因此文化运动的深入性虽然进了一步，但一般的说，仍然是很落后的。

事实上，边区的文化运动，是在陕甘宁边区政府成立以后，特别是在抗战以后，才飞快地发展起来的。今天我们看见，边区的政治已成了模范的抗日民主政治，我们又看见，边区在文化上也

成为先进的地区了。现在边区的文化，不仅它本身各方面的大大提高足以为全区模范，就是对全国来说，边区的文化发展的成绩，不论在军事、政治上或文化本身上都表现了很大的推动作用。边区本身文化的提高的表现是：第一，广大工农士兵的文化程度提高了，文盲的扫除和民众对于抗战建国的认识增高了；第二，党、政、军的干部的理论研究特别是马列主义理论研究不断的加深了；第三，文化艺术各部门不断的进步，全国许多文化人和专门家来到了边区，使许多部门的文化工作很快赶上了全国的水准；第四，堕落、腐化、失业的现象消灭了，艰苦奋斗的工作作风普遍发扬，表现了高度的优秀民族精神和民族道德。这一切，都是边区本身文化提高的表现，它对于全国，就发生了这样的一些影响和推动作用：甲、在抗战的政治、军事的理论指导及文化运动的方向指示上，边区成了全国仰望的核心。乙、边区本身在抗战以来，曾训练了大批的工作干部，分配到全国工作，对全国的抗战建国斗争给与了人力上的实际的推动。

这就是在边区革命发展的基础上所表现的边区文化发展的略史。

（二）边区为什么能在文化上成为先进的地区

我们已经看见：边区的文化运动，是在抗战以来才飞快地发展起来，并且走上了全国先进的地位。这就是说，边区的文化发展，是与边区的政治的进步有分不开的关系。边区之所以能在文化上走上全国的先进地位，是由于边区在政治上首先已有了足为全国模范的设施。边区的抗日民主政权促进了文化的发展。为什么能够这样呢？

第一，因为边区的政权是在中共中央直接指导之下的模范的

新民主主义政权，它实行了彻底的三民主义的纲领，它坚持抗战，打退了敌伪五次向河防的直接进攻；它坚持抗日民族统一战线，粉碎了汉奸顽固分子多次的分裂破坏的阴谋；它实行了最进步的民主政治，使民众的伟大力量能够充分发扬起来，这就巩固了边区，造成文化迅速发展所需要的比较安定和平的环境。

第二，因为边区的政权实行了正确的抗战的新民主主义的文化政策。在这政权下面，言论、出版、研究、信仰有完全的自由，对于文化人和青年知识分子，只要是站在抗战的立场上，都加以团结吸收，并尽力帮助他们的工作和学习；对于文化的各部门，只要是于抗战建国的工作有利，就尽量地促其自由向上发展。

第三，因为边区施行的政治上和文化上的政策纲领，是以马列主义的科学理论为指导的原理。马列主义的研究，在边区得到自由的大大的开展，这一种开展，使边区政权当局有可能把握到正确的社会科学的方法原则来看一切政治和文化的问题，有可能对于抗战建国斗争的发展规律和文化运动的发展方向获得正确的认识，有可能正确而彻底地决定并实施三民主义的政治纲领和新民主主义的文化政策，有可能在政治和文化的理论指导上成为全国的推动核心。

第四，因为边区的政权在政治上继承了过去革命阶段中的优良传统，在文化上发扬了工农民主革命时期的大众文化工作作风。党、政、军各方面的领导上都把文化工作看做和政治工作不可分的部分，并且努力用一切方式使文化工作深入工农士兵的广大群众中，很快地提高了大众的文化水准。

这就是边区的政权所以能迅速促进边区文化运动发展的原因，就是边区的文化在全国的新民主主义文化运动中走上了先进地位的原因。

（三）抗战相持阶段上边区文化运动在全国的地位和工作方针

我们再要更具体地说明一下，边区文化运动在全国文化运动中的地位是怎样的。

边区文化运动的地位，在抗战相持阶段到来的现在和相持阶段到来以前是有许多地方不同的。在相持阶段到来以前，全国的政治和文化运动，在大多数地方大体上是向前进步的。言论、出版的比较自由的发展，文化界的各种抗战工作团体的风起云涌，全国人民的民族意识的提高，对于理论认识和抗战规律认识的要求的普遍加紧，……这就是全国文化向上发展的各方面的表现。在这时期，边区的文化是以最快的速度向前进步，建立了政治的、军事的以及文化艺术方面的抗战干部训练机关（陕公、抗大、鲁艺等），吸收和团结了全国进来的成百的文化人和成万的青年知识分子，开展了更普遍深入的工农士兵的普及教育，出版了许多社会科学理论的和抗战理论的书籍，组织了许多文化工作团和服务团，边区的文化运动的这种飞速的发展，在全国一般的进步的文化中，也表现了它的先进作用。

汉奸顽固分子在政治文化上的阴谋破坏活动，在这一时期虽然已经开始了，然而它的严重程度，还没有形成影响全国的投降、分裂和倒退的危机。边区与全国的联系比较容易，前者对于后者的进步影响也比较容易扩大。边区在文化发展上所遭遇的困难，在这时候，主要的是物质条件的缺乏，以及边区本身文化水准较低，限制了文化的发展，赶不上更快的政治、军事的发展的需要——这就是相持阶段到来以前边区文化运动的地位。

在抗战的相持阶段到来以后，边区的文化运动就进入了另外

的一种环境。就边区本身来说，文化是仍然更进一步地向前发展了。然而就全国来说，却出现了倒退的逆流。复古的、反民主的、假三民主义的、破坏团结的，甚至于主张和平妥协的言论在文化市场上大大流行起来，而进步的思想、言论、出版却到处受到压制。文化上的这种倒退现象，是与敌人的政治进攻阴谋相呼应的。在相持阶段上，敌人既已失去了军事上的大规模进攻的能力，于是就企图利用中国内部上层资产阶级中的一部分动摇分子和顽固分子，展开投降妥协的阴谋活动，首先是打击抗战的、进步的势力，于是就有了政治上的倒退分裂的危机。倒退阴谋是妥协投降的政治上的准备，文化上的倒退现象则是妥协投降的思想上的准备。边区在这时期，就遭遇到一些新的政治上的困难：日寇汉奸顽固分子对边区加紧包围破坏，同时就对边区文化运动也加以破坏和阻碍。他们利用封建残余在边区内恢复封建迷信、组织，钻入学校机关实行破坏阴谋，直接地轰炸（在文化上也受到一些损失）等等，就是边区在这时期所遭遇到的文化运动上的阻难。然而不管有这许多阻难，边区文化运动仍能加以克服，并向前不断地发展，边区的文化运动在全国也仍然要保持着它的先进地位。

由于国内有着政治上和文化上的倒退危机，所以在这相持阶段上，边区文化运动对于全国的意义就更重要了。它不能仅仅是消极地表现它的先进地位，而且要为着克服国内的倒退危机进行积极的斗争。为着这样的目的，边区的文化界应该怎样去工作呢？

第一，应该更向前地继续努力提高边区文化，使边区的文化能够更有力地发挥它推动全国抗战、团结、进步的作用。

第二，应该与全国进步文化界联合起来，坚持抗战的、进步的文化运动，反对文化上的倒退现象及一切妥协投降的思想准备活动，反对对进步的文化运动的压迫。

第三，应该与全国进步文化界及进步人士联合，为要求政治上的民主，要求宪政的实施，要求言论、出版、集会、结社的自由，反对对边区的包围破坏。

第四，应该与全国进步的文化界联合，共同为创造中华民族新文化而斗争。

这就是相持阶段上边区文化运动对全国的工作方针。

二、抗战以来边区文化运动的成绩和缺点

抗战以来的边区文化运动，一般地是走到了全国先进的地位了，然而具体地研究起来，边区的文化运动是一方面有它的成绩，而另一方面有它的缺点的。边区的文化的发展，有着它的优良条件，也有它的困难条件。就优良条件来说，首先就是这进步的民主的政治基础，这是边区的文化所以能发展的根据，是一切成绩所以能产生的主要基础；其次是全国进步文化界及进步人士的直接间接的援助，没有这些援助（例如全国文化人自己到边区来工作），边区文化也不容易有这样迅速的发展的。边区文化运动的今天的成绩，就是由这些优良条件促成的。就困难条件来说，第一是物质困难，不足以供应文化发展的需要；其次是边区文化本身原来的落后，使得它不容易迅速提高；第三就是敌人、汉奸、顽固分子的政治上的包围破坏，这也是文化发展上的一个重要障碍。这一切困难条件，就是使得边区文化有着种种缺点的原因。

边区文化运动的成绩和缺点是哪一些呢？对于这问题，我们要分做：一、教育方面；二、文化艺术的各部门；三、言论出版状况；四、文化干部的团结和培养等几部分来具体地说明，最后再对文化协会本身的工作做一个简单的总结。

（一）教育方面

边区的教育，从质的方面来说，是抗战建国教育，是服从抗战建国目的的教育。从量的方面来说，是深入群众的普及教育。

从抗战建国教育这一方面来说，最重要的表现，是边区已建立了各方面的训练抗战建国工作干部的学校，这里有抗大、女大、鲁艺、陕公、自然科学研究院、马列学院、卫生学校、青年干部训练班等等，足以供应军事、政治、艺术、文化、科学工程、医务卫生、社会科学理论、青年妇女工作等各方面的工作需要。这些学校的教育方针，是完全与实际联系的，学制、学期、教材等等，都完全依据着抗战建国的实际工作来规定，并且能常常依据经验和需要灵活改变，与实际完全隔离的读经主义的教育，在目前国内还有些地方存在着，但在边区的教育领域中，是彻底被扫除了的。

抗战以来，这些学校已训练出了大批的抗战工作干部，分配到全国各地工作。举几个重要的学校来说，毕业的人数，大约有这样的数目：抗大 12000 多人；陕公 6000 多人；青训班 10000 多人；鲁艺 200 多人。这些数目中除互相转学的不算外，大约有 25000 多人。这些毕业的干部，都是分配到全国各地，特别是到前线的地方做抗战工作，或在农村中做民众工作。例如青训班和鲁艺的毕业学员的工作地区，是依以下的百分比分配的：

学校	边区	华北	大后方	留校	其他
青训班	34	22	——	14	30
鲁艺	18	50	1	10	21

这就是说，到华北战区及边区农村中工作的占大多数，留校及在大后方的占最少数。

从普及教育的方面来说，边区是实施得最彻底的，它的彻底就在于有这样的特点：第一，从幼稚园一直到大学专门学院，一律不收学费、教育费，大学专门学院是连衣、食、住也供给的，所以，边区的人民或来边区的人，除汉奸以外，任何人都可以有受教育的权利和机会。第二，除学校教育外，还用各种各样的方式求教育的普及，如为要适合老百姓的生活条件，则施行各种社会教育（冬学、识字组、剧团等），党、政、军工作人员中间则有文化教育和政治教育，还有特殊的适应干部自己学习的干部教育，这各种各样的方式的应用，使得就是在生产中工作中的人，也可以受到教育。

我们再看普及教育的具体的成绩：

1. 小学校教育的发展，在抗战以来，成绩如下表：

年　份	小学校数	学生数
1937	120	2,000
1938	773	16,725
1939	883	20,401

这就是说，两年中间，小学生增加了十倍的数目。为着培养国民教育的师资，曾设立了边区中学及鲁迅师范，先后毕业了600多人。

2. 社会教育的成绩，根据边区参议会的报告，是这样的：

识字组	夜　校	半日校	冬　学
5,834组	208校	61校	600校
39,983人	1,917人	919人	10,000人

这就是，文化落后的农民，有50000人以上，不脱离生产而得到了受教育的机会。农村妇女是在文化上尤其落后，两年多来，

庆环、关中、三边等四个分区里，办了五个特别为训练农村妇女干部的妇女训练班，受训的有238人，组织在识字组里的农村妇女有9000人左右的数目。

就剧团来说，经常在农村中走动的，有专演秦腔剧（旧形式新内容）的民众剧团、烽火剧团、抗战剧团等，地方剧团有三边的七七剧团和庆环的农村剧校等。戏剧是农村中最重要的宣传教育工具，特别是利用地方戏剧的形式，在民众中有极大的政治动员作用。

3. 军队中文化的提高。边区的部队，因为是处在较稳定的环境中，有集中教育的条件，所以政治教育和文化教育的提高是很快的。保安部队里，已有百分之八十的人数能识200以上的字，而他们原来都是农民，百分之九十九都曾是文盲。八路军后方留守兵团已经没有了文盲，而能看《战时读本》（要识1000以上的字）的人，已到百分之十。排连以上的干部都能大概看《新中华报》，并且能做文字报告。营级以上的干部则已能看《联共党史》一类的书了。

4. 工厂文化教育方面。因为许多工厂都是新建不久，文化教育的成绩还说不上，只有印刷厂成立时期较长，这里文盲是大体上没有的，有个别的人还能写优秀的文艺作品，曾在《文艺突击》上登载过好几篇。

以上就是边区的教育方面的成绩。至于缺点在什么地方呢？首先是内部物质条件困难，因此教育设备简陋，教材的供给不易。其次，学校教育和社会教育还没有能够消灭边区民众文化较为落后的状态。根据以上的数字，能受国民教育和社会教育的人，只70000多，约占边区人口百分之十弱，而全国的识字者对文盲的百分比，则是百分之二十。第三，教育补助材料不够，通俗读物缺

少，这是必须快快补救的缺点，否则民众教育就不容易很快地提高。第四，国民教育中工农的师资缺少，因此教育方法不能很好地适合民众需要，这是由于边区过去文化落后的结果，要在将来更进一步提高的过程中加以改正的。

（二）文化艺术各部门的发展

这里所说的文化艺术各部门，包括以下三方面：1．艺术方面，2．理论研究，3．科学医务。

就艺术方面来说，边区的成绩的表现，首先是在于做到了大量的创作。根据边区美术救亡协会的不算完全的统计，在美术方面，抗战以来各种宣传画、漫画、木刻、壁画等等的创作，数量在3500件以上；音乐方面的创作，从小调歌曲一直到大合唱，共计300个以上；戏剧的作品，由活报杂耍到两三幕的大戏，共100种以上；文学作品如像诗歌小说报告之类，数量特别多，目前一时无从估计。大量的创作，是要求质的进步所必经的步骤，这正表示边区的艺术界是用了极大的力量，在努力探求中华民族新艺术的内容和形式。

在质的方面，边区的艺术界所表现的成绩有这样的几点：第一，是大胆尝试了各种形式的利用，不论新形式、旧形式、中国的、外国的、地方的、民间的、最简单的和最复杂的艺术形式，但凡有可以利用之处，几乎没有不尝试到的。第二，一切创作都是以新的抗战的现实为内容，或至少是暴露现实矛盾的东西。我们所要求的是抗战的、新民主主义的艺术，艺术至上主义的无病呻吟以及迎合落后意识的低级趣味的东西，都是边区的新艺术中所绝对不要的。第三，利用旧形式，都或多或少加以相当的改造，使它适合于新内容，或是在旧形式旧内容中（如历史剧），用新的观

点把内容适当改造，以纠正旧艺术对于现实的歪曲。倘若不经过这样的改造工作，一定是失败的，这是边区抗战以来的艺术工作经验所证明了的事实。第四，就边区本身来说，边区的艺术工作，在两年多来已提高了边区的特别是延安的干部和群众的鉴赏的水准，两年前的比较简陋的作品，已不能满足干部的要求。例如音乐方面，延安的观众，已能够接受复杂的大合唱，而且也只有这样的东西才能给他们最大的满足。至于群众方面，看过了民众剧团的新内容的秦腔，对于旧形式、旧内容的东西就感到厌弃，动摇了旧戏班子在他们心目中的地位，这也是群众水准提高的最好的例子。第五，对边区以外来说，边区的艺术工作中虽还没有产生出超过全国水准很多的作品，但已产生了不少的优秀的、足以为全国模范的抗战艺术作品。

边区的艺术工作的成绩就是这样的，它当然还有许多缺点，许多不够的地方。最重要的是：第一，一直到现在所产生的作品里能够最具体、最灵活地反映现实的还不多，公式主义或近于公式主义的毛病还常常存在，例如戏剧上四五个脸谱（一个日本人、一个汉奸、一个老百姓、一个抗日军官等）搭档的公式，还多少有着支配的作用，能深刻描写真实的日常斗争的作品还少，能创造真正现实的新典型的作品还少，能配合每一具体政治任务供应前方需要的东西更少。其原因是由于第二，我们的艺术工作者和现实的斗争生活还接触得不够，虽然我们也派遣多次的艺术工作团体，然而大都还没有能够亲身深入体验民族战斗的实际生活。第三，对于旧形式的利用，我们的艺术工作者还很不熟练，不能灵活地控制旧形式的一切规律。这原因是由我们的艺术工作者对于旧形式大都不是很内行的专家，我们还没有能够吸收旧艺术的专门技术人才来共同合作。这一点，是需要今后加紧努力的。第四，

一般地说，我们的艺术活动的水准，还不能说已超过全国，虽然在发展的迅速上来说，两年多来的成绩是足够为全国模范的了，特别是由于物质条件的困难，在技术上我们还不能比上全国最高的水准。最后且最重要的缺点，是我们还没有能够把艺术理论有系统地建立起来，我们现在还仅仅是有一些片断的意见，这些意见虽然对于全国也有了相当的影响，然而离成熟的标准还远。

以上就是我们的艺术运动上的主要成绩和缺点。

再就理论研究方面来说，我们的成绩首先表现在马列主义的科学理论研究的扩大和深入。经过了不断的学习上的动员，提高了边区干部研究马列主义的热忱，他们大家都知道，要能够正确地处理中国抗战建国斗争中的实际问题，必须以马克思主义的科学理论作方法指针，大家都努力学习把握这一个科学的武器，并努力把它应用到实际工作上，这就自然不能不提高了理论研究的水准，而这些理论的实际应用的成果，已使边区在抗战建国的理论上居于全国最高的地位了。其次，对于中国历史和中国学术遗产的研究，现在也正在开始，而且也有了一些成绩，如中国古代哲学，古代社会，都有了相当的研究，而对于中国近代史的研究，成绩还更大些。

对于历史和旧的学术的研究，边区所感到的最大困难是研究材料的缺少，而且这方面的研究才是开始，所以虽有一些成绩，但成绩并不大，这是理论研究方面的一个缺点。

科学医务的进步如何，是物质文化发展的直接的测度器，从这一方面的进步，可以看出社会从落后的乡村地位走向近代社会的进程。就这一方面来看，抗战以来在边区也有了很快的发展。在科学工业方面，边区政府已建立了十几个工厂，这些工厂每月可以出布 600 匹以上，毛呢 100 匹以上，纸 6 万张以上，肥皂 60 万

条，毛巾 200 打，制皮革 600—1000 张，这些工业产品在过去的边区是完全没有的。在医务卫生方面，边区已建立了组织上和设备上相当完善的医院，能施行近代医学上的一般的手术。最重要的是努力克服了许多医药上的困难，用边区土产的原料，制成了种种中西药品，使一般比较普通的药品都有了自给的可能，特别对于中药的利用和改造，边区的医药界是加以最大的注意的。

边区的科学工作，都是为抗战建国服务，不像其他地方那样带有私人营业性质，因此这里的科学家能专门埋头在工作中，一心以学理上和技术上进步为念，这也是一个重要的特点。自然它也有缺点的，那就是物质条件困难，技术装备不够，高级技术人才缺少，医药用品原料缺乏，工作不易开展，使进步不能不受到阻碍。边区的科学医务，一般说还只是在发展的开始，两年多的进步虽然很快，然而当前的水准，比较全国许多地方所达到的发展程度，却还差得很远。这是需要全国热心进步的科学医务方面的专家们，更多地起来加以援助的。

（三）言论、出版

文化的发展程度，在出版方面也可以表现出来。试先从数量方面来看，边区在文化上的食粮如何？边区有两个印刷厂，每月排印的字数一个是 60 万以上，一个是 80 万以上，这就是说，边区每月出版字数的总计是 140 万以上。全国一个最大书店，每月所能出版的字数，最多也不能超过 60 万，这一个比较，很可以说明边区出版界在全国文化上的意义。边区每种出版物一版的印刷份数，起码是 2000 份，多的一般到 12000 份，这些份数，是极度地供不应求的。

更重要的是在于质的方面，全国其他地方出版物也不少，然

而宣传和平妥协，鼓励分裂阴谋，策动倒退运动的书籍杂志，却占着一个很大的位置，有的地方甚至于几乎完全看不见进步的书籍。边区的出版活动却相反，只有以进步的社会科学理论及抗战建国的指导理论为内容的书籍杂志，才能够容许出版，违反抗战建国的言论的出版物，在这里是没有地盘的。

在报纸杂志方面，边区出版了关于政治(《解放》)、军事(《军政杂志》)、文化(《中国文化》、《文艺突击》)、妇女(《中国妇女》)、青年(《中国青年》)、工人(《中国工人》)、科学卫生(《国防卫生》)等各部门的专门刊物，以及许多油印石印的刊物画报(如《前线画报》)等，有《今日新闻》和三日刊的《新中华报》，而它的内容，是不仅只有边区的地方性质，而且也有指导全国的性质。

进步的言论、出版的自由，在边区是有充分保障的，它不但不会受到政治上的压制，如全国其他许多地方一样，而且还受到政治上的直接帮助。只要是在抗日立场上的刊物壁报之类，在边区都能够自由出版。边区出版上所存在的困难和缺点，主要地是在于纸张困难，不能不限制印刷份数，因此供不应求。又因此，文艺方面的出版物没有力量印刷，文艺方面的出版物，直到现在，除文协曾经出过几期《文艺突击》及准备中的《中国文化》外，还只有手工印刷的木刻集油印刊物之类，这不能不说是一个应该急谋设法补救的重要缺点。

（四）文化干部的团结、动员和培养

边区的文化干部是从各方面的来源上走来的，除了边区和八路军共产党过去原有的文化工作干部之外，还有全国各地来的文化人，各科专家及大批青年知识分子。靠着边区内外的这些文化

工作者的团结一致，共同工作，才能够把边区的文化很快地提高到今天的水准。特别是各地来的文化人，他们的技术水准是比较高的，他们抛弃了外面的较优良的生活条件，来到边区与旧的干部一起艰苦工作，这是只有在边区这样实施了正确彻底的三民主义纲领的政治条件之下，在正确的新民主主义的文化政策之下，才能够做得到的。

对于外来的文化人及各门专家，边区是非常尊重他们，尽力帮助他们工作，发展他们的所长。对于青年知识分子，边区一律给予学习的机会，并帮助他们找到工作。一般地边区已做到了这样的成绩：即能够使一切来到边区的文化人和知识分子不致于感到生活工作没有出路，使他们达到不失业、不苦闷、不彷徨。

为要团结和培养专门做文化工作的干部，边区已建立了这样的一些基础：鲁迅艺术学院、自然科学院、边区师范、卫生学校、各剧团、文化协会等等。这些机关吸收和训练了许多的文化工作者，动员他们到各方面去工作。有不少的文化工作者，已动员到前方部队里，农村里，工厂里。这里实行了文章入伍的口号，和文协的抗战文艺工作团、鲁艺的前方实习团、部队中的文艺小组等等的组织。这里实行了文章下乡的口号，如秋收春耕的下乡实习，各剧团在各县各村里的工作。这里还实行了文章进工厂的口号，如文协直接领导的工厂文艺小组的组织。

这些就是文化工作干部的团结和动员的成绩。至于说到缺点，主要的是这些：第一，因为物质条件困难，对外来文化人的生活上和工作上的帮助不能够达到很充分的地步；第二，文化人知识分子的生活和工作与工农士兵群众还不能够很好的打成一片，文化人在群众中的深入工作还不很充分；第三，地方工农出身的文化工作干部不够——这是使许多工作不能深入民众的一个重要原

因。

（五）边区文化协会成立以来的工作总结

边区文化协会是边区文化运动的总的领导机关，它负有团结全边区文化界，努力提高边区文化，并与全国文化界联合，共同为创造中华民族新文化，在文化战线上进行抗战建国的斗争的责任。文协的成立是在"八·一三"以后不久，即1937年11月的时候，到现在，也有两年多的历史了。在这两年中间，文协的工作，总括起来，主要有以下的几项：

第一，为着统一文化各部门的工作，在文协下面组织了各种文化团体。音乐、戏剧、美术、文学、世界语、新文字、青年记者工作、哲学、自然科学、教育等文化各部门，都各自建立了共同的组织，或是作为该部门全国总团体的分会（如文艺界抗敌协会延安分会），或者与该部门总会取得一定的联络（如延安新哲学会与重庆中国学术研究会），都建立了相当的工作。

第二，组织了文化人上前线的工作。文协的抗战文艺工作团，先后曾派出了五组，共二十人左右，团员有的已回来，大部分留在前方深入部队群众中工作。团员中间已根据所得材料创作不少的文艺作品和通讯。

第三，组织了部队、工厂、农村、学校中的文化工作，如文艺小组，是在各机关、学校、工厂、部队中都有它的细胞的。农村中的文化工作，最主要而最有力的表现是民众剧团的组织，民众剧团所运用的完全是边区老百姓所喜闻乐见的秦腔，因此在农村中有极大的影响。对于政治上的民众动员，民众剧团起了极大的推动作用。

第四，出版方面的工作，文协也做了不少，如《中国文化丛

书》、《文艺突击》、《文艺战线》以及抗战文艺工作团团员们的单行小册子。这些出版物，对于全国文化界，都给予了相当重要的影响。

文协的工作还有着以下的缺点：

第一，深入边区各地的工作还不够，除了民众剧团外，在各地就几乎没有任何工作，例如各县分会，就还没有动手组织。

第二，组织不健全，没有适当的组织工作干部，因此不能有系统地、经常地领导各部门的工作，没有经常有计划的工作指导。

以上就是边区文化协会工作的简单概况。

（六）简单的总结

根据以上所说抗战以来边区文化运动的成绩和缺点，我们得到什么结论呢？

第一，在物质的、文化的、政治的等种种困难条件之下，边区文化运动能够获得以上的成绩，这表示边区的文化是在极迅速的程度上发展着，在这样的意义上，边区在文化上可以说是全国的先进地区。

第二，但也因为同样的困难条件，故边区文化上的提高，还赶不上政治的需要，在与政治作比例时，还不够先进。具体的表现有三点：甲、学校教育及社会教育的成绩还没有使边区民众文化脱离落后地位；乙、理论研究和艺术活动都还有很大提高的余地，科学医务还幼稚；丙、出版方面的质和量，都还不能充分满足全国政治上和文化上的需要。

第三，因此，边区的文化工作还需要大大地提高，全边区文化界应该更进一步地团结起来，互相帮助，互相交换工作经验，努力做到：甲、消灭边区某些文化上的落后状况，提高民众对于真

正彻底的三民主义政治纲领的认识；乙、在科学的立场上，推动边区的新民主主义的文化运动的发展，为创造中华民族新文化及服务于抗战建国的任务而斗争。

三、边区文化运动今后的任务

根据边区文化运动的成绩和缺点，以及它对全国对本身应采取的工作方针，应该规定以下的几种具体任务，作为今后边区文化运动努力的目标。

（一）进一步提高边区文化的各部门的作用，使它更有效地能为抗战建国的斗争任务而服务

这要分几方面来说：

第一，提高马列主义的理论、中国历史、中国学术及当前现实问题的研究。为此必须：1. 加强既有的学术团体的工作（如新哲学会等）；2. 经常有计划地、系统地组织研究会、座谈会、学术演讲会等；3. 与全国学术界取得联系，交换研究成绩；4. 设法大量地搜集和整理研究资料。

第二，进一步提高艺术工作的质和量。为此必须：1. 更大量地进行创作活动；2. 更大胆地利用和尝试一切有用的形式，更具体地反映各方面的抗战建国斗争的现实内容，努力克服公式倾向；3. 有计划地开竞赛会、公演会、展览会、讨论会等；4. 努力建立艺术理论；5. 设法帮助艺术作品的出版；6. 艺术界的工作者中间要开展到农村、工场、部队中去工作的运动，努力与实际斗争生活相接触，但不反对创作时的单独工作。

第三，提高科学工程医务卫生的工作。为此必须：1. 努力进行对边区的物质资源的调查研究；2. 努力进行各种新的制造业的

尝试；3. 组织科学卫生的演讲会及工作研究的报告；4. 医务卫生工作要向群众深入，为消灭民众中卫生上的落后状态而斗争。

第四，进一步提高下层民众的文化水平。为此必须：1. 更加扩大小学教育，开展社会教育工作；2. 扩大现有剧团，组织各县地方剧团；3. 扩大文艺小组工作；4. 编印通俗读物，改进和充实各种教材。

（二）进一步努力与全国团结，加紧对外宣传

为此必须：

第一，继续编辑理论学术丛书，出版《中国文化》，作为推动文化运动的中心杂志。

第二，继续派遣抗战文艺工作团到前线去工作，既有的留在前方的团员要与之建立密切的联系。

第三，组织国际宣传委员会，用各种方式进行国际宣传工作。

第四，加强边区各文化团体与全国各文化团体的联系。

（三）团结及培养文化工作干部

第一，更多地设法帮助文化人工作，务求尽量使他们能够发挥各自的专长。有少数在边区还感到苦闷的文化人，应该给予更多的帮助。

第二，在生活上给予文化人更多的帮助，筹备文化人保健委员会，保障文化工作者的健康。

第三，设立文化俱乐部，使文化工作者互相间，文化工作者与非文化工作者间，有经常团结的机会。

第四，培养工农出身的文化工作干部。为此必须：1. 扩大小学师资训练机关（如边师）；2. 设立工农艺术训练班，培养地方艺

术的工作干部；3. 动员民间艺术人才参加剧团；4. 帮助民间旧剧团改造他们的工作。

第五，号召边区外的文化工作者到边区来帮助发展边区文化工作。

（四）健全边区文化协会的组织

第一，改造文协的组织使适合于今后的任务，为此必须：1. 补充干部；2. 建立各种委员会由专人有计划地推动各部门工作，改正因人设事的缺点。准备建立的各种委员会有以下几种：大众读物编辑委员会，国际宣传委员会，文化俱乐部，文化保健委员会，文学顾问委员会（已建立），剧团管理委员会等。

第二，整顿各文化团体，各团体进行改选，使每一团体有专人经常负责，使工作有计划性，经常性。

第三，建立文协在各县的分会，或与各县区乡的民众教育馆取得密切的工作联系。

（原载《中国文化》第 1 卷第 2 期，1940 年 4 月 15 日；曾收入《论中国特殊性及其他》和《论文化和艺术》）

《日出》在延安上演

(1940.4)

《日出》在延安上演，并且博得了很大的好评，这事引起了国内许多地方的人们的奇怪。

边区的物质条件是这样困难，却要把这样大规模的、相当耗费资财的戏剧搬上舞台，而且更重要的是：边区是模范的抗敌民主地区，却排演这与抗战无关的戏剧——这就是引起人们奇怪的一般的原因。

于是就有人揣测了，有的人说，艺术究竟是艺术，只要是好的艺术品，不必与抗战有关，也可以在抗战中存在、发展。一切服从于抗战，而艺术独可以例外，所以延安也演《日出》了。

有的人说，延安演《日出》不过是为了看看新奇，边区的干部们没有见过大都市，所以演《日出》来让他们开一开眼界。

甚至于有的人说，延安尚可以演《日出》，其他地方更可以大演特演了，甚至于武则天、潘金莲之类只要有趣味，能吸引观众的，也无妨搬上舞台了。

种种的揣测，使得延安不能不做一个回答，不能不对演《日出》的理由，以及艺术工作的立场和态度，给予一个表白。

艺术运动是民族战斗的一个重要力量，在抗战的今天，要使艺术工作离开抗战，那不仅只是抗战的损失，而且也是艺术本身的损失。因此我们的艺术工作的立场，首先就应该是抗战的立场。艺术工作者首先在政治上是要赞成抗战的，他还应该去努力体验

和反映抗战的现实，用自己的艺术的武器为抗战服务。

但为着要使艺术成为抗战的力量，它又有着另一方面的任务：那就是要努力从各方面把艺术本身的水准提高，探求和创造各种各样的更优秀的表现形式，提高艺术，就是它的感召人心的力量更加宏大，就是更能加强它的为抗战建国服务的作用，这就是艺术运动上的不可分离的两重任务。

延安有充分的理由把自己的艺术运动称做抗战艺术运动，这里从来就没有把艺术和抗战分离开来，“为艺术而艺术”的陈腐思想，在延安的艺术工作者的头脑中是不存在的。然而对于艺术质量的提高工作，却时时刻刻都没有放松。延安的艺术界曾大胆地利用了一切新旧的艺术形式，学习着中外的各种艺术的优秀的作品，为创造中华民族的新艺术尽着它最大的努力。

延安上演《日出》就因为它是抗战以前的戏剧创作中最优秀的产品之一。我们说它优秀，首先是因为它包含着极多的真实的内容，它暴露着中国某些中、上层社会的腐烂生活，揭示着资产阶级社会的互相吞并、互相残杀的罪恶的事实。我们不演《原野》，不演《雷雨》，而单演《日出》，就因为它比前两出戏包含着更多的现实的暴露；所以如果因为延安演了《日出》就以为其他非抗战内容的戏也通通在可以上演之列，这完全是可笑的推测。

《日出》所暴露的同类的事实，就在抗战以后，也还在中国许多地方残留着。都市上层社会的醉生梦死的生活，并没有被两年多的民族斗争的炮火完全惊醒，而且在抗战进入第二阶段以后，由于某些社会层里悲观、失望、妥协、动摇的情绪增长的结果，曾经一度被惊醒了的人们，又重新回到花天酒地的糊涂梦里去了。在这样的意义上，《日出》的暴露，就是在抗战以后也还不见得就与现实隔离了关系。我们现在也还需要这样的作品，需要更深刻、更

具体，把抗战以后所产生的许多新的社会黑暗方面彻底揭发出来的作品。第二阶段的某些倒退运动，是需要我们痛快地加以指摘的。抗战的艺术并不需要每一篇作品和每一个题目都要直接描写抗战，而是要反映抗战中的各方面的现实运动，在这样的意义上，《日出》的作风，在今天也仍有值得我们发扬的地方。

《日出》之所以是优秀的作品，还因为它有着相当生动而明快的形式，相当成功的舞台技巧。尽管从专门家的眼中看来，这些技巧还有着许多缺陷，还一般地不能够把内容深刻化，然而它已具备了强力的把握观众的力量，至少对于中国都市市民观众有着特别的吸引力量；这是中国的话剧运动中所少有的，尤其是抗战以来所产生的一切抗战戏剧作品所万万赶不上的；尽管我们把服务于抗战的口号提得多么高，尽管我们说要为高度的艺术质量而努力，如果所产生的作品，毫无把握观众的力量，那我们的作品，只等于流产，我们的抗战艺术工作，就等于白做。特别在戏剧方面来说，如果不使艺术性和大众性努力统一起来，则戏剧之所以为戏剧的意义就不存在了。就这一点来说，《日出》的技巧形式，也是值得我们抗战艺术工作者来研究和发扬的。

这样，延安上演《日出》的意义，是很明白了：决不是因为艺术可以超越抗战，也不是因为看新奇，更不是因为趣味和噱头，而毫无考虑地把它搬上舞台；是因为这一个剧本的内容和形式在我们的抗战艺术工作中，都有许多可以值得观摩的地方。我们并没有把《日出》看做登峰造极、完美无瑕的作品，它的内容和形式都还有许多可以给专家商量的。然而我们却不能不承认：《日出》的作者是我们的话剧界里最有才能的作者之一。我们希望抗战戏剧运动中间能产生出比《日出》更好的作品，我们更希望《日出》的作者能以他的优秀的技术为我们制作一些新的抗战剧

本。《日出》在延安的上演，也不外是为着创造更好的戏剧作品而努力的一个阶段。

（原载《中国文化》第1卷第2期，1940年4月15日；曾收入《论中国特殊性及其他》和《论文化和艺术》）

弄文艺的人要注意宪政运动

（1940.4）

在前年五月，文化协会曾发起一次征文，号召延安喜欢文艺的青年，把五月里自己在延安所遇到的值得注意的事件写出来，准备收成文集。结果选出了几十篇文章拿到大后方去出版，集名就是《五月的延安》。但这集子在一家书店里刚刚印出来，就被政府禁止发卖了。

这似乎是一件小事，但延安一定还有许多文艺青年，特别是《五月的延安》里的许多作者，会关心着这集子的出版的事情，而对于这不幸的消息却一点不知道的。他们一定很希望这集子能够顺利地出版，不仅因为自己是参加写文章的一分子，而且也因为这集子可以用文艺的生动的形象，把延安的进步的政治社会的情况，介绍给全国热爱文艺的和关心边区的人士们，使他们知道在抗战中的这一块最光明的地方，在革命五月里，许多人们是怎样地生活和工作着。

不幸这集子一出版就夭亡了，有许多关心的青年们，听见了这消息，是会要失望的。但在这里，使我们不能不注意到一个问题：就是在大后方，言论出版在现在还没有自由，没有政治上的民主条件，像这样一种文艺书籍，内容不过是写的抗敌民主地区的日常生活，而竟没有出版的权利。其他抗敌民主权利的缺乏，就可以想见了。

我们现在只谈文艺问题。弄文艺的人，目的不是为了好玩，不

是为了闲着没事，来掉弄笔墨发表文章，是为了要把抗战中中国社会的各方面现实生活反映出来，使人能看到中国进步的面目，看到抗战的光明的前途，看到妨害进步的恶势力的丑态及其必然没落，并因此鼓舞人的勇气，坚定人的战斗决心，指示人们战斗的方向。所以在抗战中，文艺是很需要的，它对于抗战有很大帮助。我们现在觉得中国的文艺工作还做得太不够了，中国现在弄文艺的人还不多，还不能把抗战的伟大场面很好地描写出来，《五月的延安》只是一个微乎其微的小工作。

然而在大后方这样一点小工作都不准许表现出来，这就可以看出，在这样不民主的条件下，民众要看见抗战中真正现实的情况，要了解自己怎样向前斗争，是受到多大的妨害了。在这种情形下，要想发动广大民众的抗战的热情和积极性，是困难的。民众的抗战热情不发扬起来，那么要争取抗战最后胜利，也是不可能的。

弄文艺的人们，也是以争取抗战胜利为目的的，不过方法是要用自己的笔。要实现自己的目的，就不能不打破实现的障碍。出版言论的这种不自由，对于文艺工作的发展是很有害的。文艺首先要能得到出版的权利，才可能在民众中发生它的影响，并实现弄文艺的人的目的。因此，争取出版言论自由，争取政治上的民主条件，特别是现在全国到处进行的宪政运动，是弄文艺的人也必须要关心和参加的。

在边区弄文艺的人并没受到这样的障碍，因为边区是全国最民主的地方，但边区与全国是分不开的，边区的文艺作品也需要在中国各地发表，才能够于全国的抗战有帮助。因此，边区弄文艺的人，应该在宪政运动的推动上，起模范作用。

（原载《大众文艺》第1卷第1期，1940年4月；曾收入《论中国特殊性及其他》和《论文化和艺术》）

五四文化运动的特点

(1940.5)

五四文化运动，是中国近代空前的一次人民觉醒运动。这一个运动不完全是限制在文化范围以内，它还伴随着一种群众的政治运动的发展，这群众政治运动的最高表现就是1919年5月4日反对卖国政府签订巴黎屈辱和约的大运动。然而五四运动的主要形式是文化上的大革命。它只在思想上准备了1925年至1927年的第一次大革命，本身并不是一个政治形式上的革命运动。

五四文化运动怎样准备了第一次大革命呢？第一次大革命与过去的革命运动的不同，就在于它是新民主主义革命，而过去的革命运动，从太平天国一直到辛亥革命，都是旧范畴的民主主义革命。五四文化运动，就是新民主主义革命运动的准备，或者说，五四文化运动是结束了中国的旧民主主义时代，而开始了新民主主义革命的时代。

从五四文化运动的整个发展时期来看，这新旧交替的过程是很明显的。这一个时期，要从1915年《新青年》创刊的时代算起，一直到1923年科学与人生观的大论战止。在这八九年中间，文化运动反映了中国革命发展的这样一些动态：旧民主主义革命的失败和对这失败的经验教训的反省，新的国内和国际条件的出现和对于新的革命道路的要求。这所努力探求的道路，正是新民主主义的道路。1919年五四的群众政治运动，是这努力的开化的时代，它的结果，是1920年中国共产党的成立，中国无产阶级自为运动

的成长，和这阶级在中国革命运动中的主导作用。

旧民主主义革命的失败，是摆在五四文化运动前面的第一个问题。从太平天国的农民战争，戊戌的改良运动，到辛亥革命，都是以争取民族独立和民主自由为任务的、资产阶级性质的民主革命运动，这几次的运动中，各有各的特点，在那里面，参加的阶级不同，影响的范围和深度也不同。然而每一次都没有把它的任务完成，每一次运动中都在封建势力的反攻下面失败了。太平天国没有能推翻清朝政府的压迫，戊戌政变也没有实现政治上的民主的改良。辛亥革命虽推翻了清政府，推翻了中国几千年的皇帝专制政权，然而代替专制政治的，却是新的封建统治，即军阀的割据。而且在军阀割据的局面里还有几次的帝政复辟的企图。虽然复辟的企图并没有成功，但中国的半殖民地半封建的状态，也没有丝毫的动摇。

旧民主主义的革命为什么会失败呢？因为旧民主主义革命是以资产阶级为领导者，而在这帝国主义时代，在半殖民地半封建的中国，民族资产阶级的成长是那么幼稚，力量是那么微弱，以至于使它没有能力完成这革命的任务。而所以不能完成任务的原因，是由于资产阶级没有能够在革命运动中以广大人民的领袖的姿态来进行斗争，不能成为中国广大人民，特别是农民、工人的领导者，然而工人农民是民主革命的最主要的主力，要彻底推翻封建势力，争取民族独立解放，没有这动力作为依据，是不可能成功的。旧民主主义时代中国资产阶级的弱点，就在于它不能够像它的西欧的以往的弟兄（如英国、法国革命时代的资产阶级）那样地领导着广大的农民和工人群众进行斗争。在太平天国时代，广大的农民战争是爆发了，然而资产阶级甚至还没有登场，农民战争也归于失败。在戊戌政变时代，中国的资产阶级是与开明官僚

贵族站在一起，想在旧封建统治机构内部来进行改良运动，这是完全与群众脱离了的。辛亥革命运动注意到了较下层的力量，那就是在会党中间的活动，然而会党活动的目标只是在于要经过哥老会去进行新军中的活动，以实现军事阴谋，并不是真正的要进行群众性质的革命运动。

因此在革命的旧民主主义时代，中国资产阶级虽然曾经成为民主革命的发动者以至于领导者，然而没有成为广大人民革命运动的领导者。旧民主主义革命之所以失败、它在反革命势力面前之所以那样脆弱无力，原因虽然不只一个，然而没有广大群众的依靠，这是最主要的原因之一。

五四文化运动虽然没有能够很科学地分析批判以前革命运动失败的经验教训，然而这经验教训显然有着某种程度的反映。作为五四文化运动之旗帜的《新青年》杂志，它在政治上的主张是民主主义，而它的具体的口号就是反对武力政治和进行国民的政治运动或民众运动。五四文化运动之为中国空前的觉醒运动，就在于它是努力企图唤醒广大人民的民族民主的觉悟，以便走上广大的国民政治运动的道路。这是五四运动的基本任务，这是中国革命史上的一大进步。

但是，单单推动群众的政治运动的发展这一点，还不足以使五四文化运动成为结束旧民主主义和开始新民主主义的转变时期。倘若中国的资产阶级有力量来独立领导这群众的革命行动，那末，革命仍然会是旧民主主义的。然而五四运动以后的中国革命运动并不如此。这时候，不论中国的国内或国际方面，都产生了新的历史条件。使中国的资产阶级革命，不能够再循着旧的英、法资产阶级革命时代的老路前进了。

五四时代正是第一次世界大战的时代，《新青年》就是在大战

第二年创办的。这一件世界的大事变，对于中国的国内国外新条件的产生，不能不有极大的促进的作用。就中国的国内来说，一方面，产生新的民族危机和国内封建势力与帝国主义的新的勾结。西方的帝国主义者忙于欧战，放松了对东方的侵略；而东方的帝国主义者日本就趁此机会加紧向中国进攻，二十一条的提出，青岛的占据，就是最露骨的表现。在这一切进攻的行动中，日本帝国主义者是尽量的利用了中国的封建势力的残遗，特别利用北京政府，企图扶植自己的傀儡政权。从袁世凯称帝、张勋复辟，一直到段祺瑞的借款等等，都有日本帝国主义者在后台上做撑腰的工作。新的民族危机和封建势力对于民主方面的不断的反攻，帝国主义与封建军阀的互相勾结狼狈为奸，这就形成为五四时代(也可以说是自从辛亥革命失败以后的时代)推动全国人民走向革命道路去的基本问题，就是激起全国人民的革命义愤，引起1919年的五四群众运动以至于发展到后来的第一次大革命运动的重要原因。这是就反革命力量方面来说的。在另一方面，五四运动中间，又产生了新的革命力量。那也是由于西方帝国主义者不能顾到在东方的侵略，使中国的民族资本主义有机会能够迅速发展起来，这一方面加强了中国民族资产阶级的力量，另一方面中国无产阶级的营垒也更加壮大起来。这就形成了革命阵营里的新的生力军，使中国的反帝反封建的资产阶级民主革命走上了一个新的阶段。这就是使中国革命运动不但只能提出革命上的新问题，而且为这一问题的实现准备了新的必要条件。这就使五四文化运动能够发动起一个以民族资产阶级、小资产阶级、学生、无产阶级等为主要动力的群众政治运动，而不是以前少数上层分子的改良运动或脱离群众的军事阴谋活动了。

在五四文化运动发展的过程中，中国无产阶级的力量不但愈

更地壮大起来，而且无产阶级的自为的运动也一天天地成熟起来。中国的无产阶级有它自己的特点，那就是在量的方面，由于帝国主义的经济侵略，由于帝国主义在中国有种种企业的建设，中国无产阶级的力量是比中国民族资产阶级强大有力得多；在质的方面，由于无产阶级身受着帝国主义的压迫，在反帝反封建的民主革命运动中，是比民族资产阶级更坚决勇敢得多。因此，当中国无产阶级一走上自为的政治斗争的阶段的时候，它就成为中国资产阶级民主革命的模范战斗者和领导者，就成为新民主主义革命运动的推动者。

五四文化运动一般地就是中国广大民众空前觉醒的过程，特殊地说就是中国无产阶级的自为运动的生长过程。这一个过程，在第一次世界大战所造成的国际条件的影响之下，特别迅速地完成了。这个条件，就是战后资本主义各国的无产阶级革命运动的到处爆发和俄国革命的成功、“劳农政府”的建立。这一个惊震全世界的人类历史上的新事件，那能对中国没有强烈的影响？中国的革命群众，特别是革命的知识界，亲眼看见了无产阶级事业的成功，看见这一个无产阶级专政的国家，对中国采取了真正平等的态度，废除了旧俄时代对中国的一切不平等条约，那能不受到强烈的影响？中国革命的知识界，彻底的民主主义者，看见了辛亥革命以前的历次的失败，看见中国资产阶级在革命斗争中的软弱性和无产阶级的坚强性的对照，看见国际上无产阶级事业成功的模范，那能不发生深深的反省？于是就在这时候，马克思主义渐渐就受到了中国知识界的特别注意，劳动问题的研究，就渐渐成为五四文化运动中的一个重要题目，而急进的知识分子，甚至就亲身到工人中间去工作。这一切活动，都是在 1919 年“五四”后开展起来，所以五四文化运动的全时期是以“五四”的群众政治

运动为一个大分水岭，在以前，是旧民主主义的结束和新民主主义的准备时期；在以后，是无产阶级的自觉运动和新民主主义革命的开始时期。

革命运动是斗争的过程，文化上的革命运动是表现为思想斗争的过程，五四文化运动之结束旧民主主义和引导到新民主主义的道路上，也是在不断的斗争中进行的。五四文化运动中的思想斗争有三个方面或者三个时期。第一是民主主义的思想对封建文化思想的猛烈的进攻战；第二是激进的彻底的民主主义思想对自由资产阶级的改良主义的思想斗争；第三是社会主义的思想与资产阶级的自由主义思想的斗争。这三个方面的思想斗争，反映着新民主主义革命力量的成长和结合的过程。

民主主义思想对封建思想文化的猛烈进攻，是五四文化运动的最初的基本的斗争。五四文化运动的最重要的特点，五四文化运动之所以与戊戌时期的文化运动有显著的不同，这对于旧中国文化思想进攻的猛烈性是其表现之一。最初两三年的五四文化运动（即在1919年五四群众政治运动以前），新文化的领导思想，主要的是属于激进资产阶级的民主主义之流的，他们接受英、法资产阶级革命时代的某些思想，提倡个性解放，提倡独立自主的人格，提倡科学的合理思想，反对因袭保守观念，反对旧中国的封建传统，也就是特别反对孔教和一切旧礼教。翻开当时的《新青年》来看，我们就可以看见，当时的前进的人们，对于这封建社会的观念旗帜的孔教，是以多么激烈的态度进行总攻击，“打倒孔家店”、“礼教吃人”的口号，可以表现当时中国思想文化上发生的激烈的突变。戊戌政变时期的改良主义者们，不但在政治上不曾企图推翻既有的封建统治关系，就是思想上也不能打破封建文化的堡垒——孔教，虽然在尊孔的外衣下面，如像谭嗣同一样，也

曾发展了许多可贵的进步思想。然而五四文化运动却已进步到能够发见孔家店的传统与封建余孽的联系，已经能够发现，礼教是封建统治者利用来麻醉人民思想和残杀人民的工具。当时，这种发现，自然并不是凭空而来，而是有事实的实践根据的。因为民国以后的每一次反动政府的复辟运动和每一次与帝国主义勾结来压迫民主势力的阴谋，都同时伴随着孔教的复活运动。封建势力在事实上是把礼教作为进攻革命者的观念武器。因此民主主义者对封建传统的进攻，就具体表现为自由的科学思想与独立解放的个性对孔家店的礼教传统的斗争。

五四文化运动不单只就思想文化的内容上进行了反对封建传统的斗争，而且在思想表现的形式上，思想发表的工具上也展开了前所未有的斗争，那就是白话文学的提倡和对于旧文言文的统治的否定。白话文的提倡，在五四文化运动中的进步的人们看来，是一方面可以使人自由表达情意，另一方面可不至于受旧东西的束缚。这就是说，这样的文学形式，是和当时的自由解放反对因袭的思想内容一致的，是为当时的进步思想所需要的表现形式。这就是说，白话文不仅是文字上的革命，而且正是思想上的觉醒运动的必要条件。由于白话文的提倡和它的胜利，使后来中国的思想文化能够自由地展开更广阔的境地。不仅这样，白话文的提倡，目的在于使言语和文字合一，在于使文字更能为广大的人民所接受，在于使文字不再像过去一样地成为少数人专有的东西，这就是说，使文字适合于广大人民的启蒙运动的要求，使文字便于作为推动群众走上革命道路去的工具，这就有着很大的政治上的意义。在五四时代，也提出了废除汉字的意见，提出了注音字母、罗马字等等的尝试。现在的拉丁化运动，正是它的进一步的发展，正是语文一致的努力过程中的一个阶段。

五四文化运动发展到能够推动起广大的群众政治斗争的时候，在民主革命运动的阵营就开始发生了意见上的分裂。这就有了激进民主主义者和自由资产阶级的妥协改良派中间的思想上的对立。特别是五四运动以后，也就是无产阶级已走上了政治舞台，马克思主义研究的开始，新民主主义的方向在文化运动上渐渐显明起来的时候，曾经在以前对封建文化相当勇猛地战斗过的自由资产阶级的代表者，也就愈更明显地露出它的妥协退缩的倾向。激进的民主主义者在五四群众政治运动中看见了广大民众的力量，当时的群众参加者主要的是学生、工人、商人（民族资产阶级），他们继续发挥了五四文化运动的基本精神，即是要使广大民众觉醒，共同努力改造中国的斗争，他们相信依靠群众可以完成中国的革命，正如《新青年》在第七卷第一号（1919 年 12 月出版）《本志宣言》上所说的，“我们的主张是民众运动社会改造”，“我们虽不迷信政治万能，但承认政治是一种重要的公共生活，而且相信真的民主政治，必会把政权分配到人民全体”。对于民众运动在改造社会上的力量上的确信，对于能够把政权分配到人民全体的“真正的民主政治”的要求，这样的宣言，已经明显地透露了新民主主义的内容了。

正如无产阶级在当时的群众的政治斗争中已开始表现了它的模范的作用，中国的最初的马克思主义者，与无产阶级思想的最初代表者，如李大钊，就成为这彻底的民主主义思想最有力的支持者。正因为这样，所以自由资产阶级的改良主义的表现中间，一开始同时也就包含有反马克思主义的因素。反对社会的根本改造，主张“一点一滴的改造”，“这个那个问题的解决”（《新青年》七卷一期：《新思潮的意义》）的胡适，就是这一种思想的代表者。他在提出“一点一滴的改造”的主张的时候，就对马克思主义开始表示

反对（同前）。这正因为马克思主义在中国是最彻底的民主主义者，而最彻底的民主主义者（如鲁迅），在中国也终于会接近马克思主义或者完全成为马克思主义者的缘故。特别值得提出来说的是陈独秀，当时他虽然也接受了马克思主义，而且似乎曾是最重要的马克思主义的代表者，而在实际上，他的思想完全充满着自由资产阶级的妥协的成份。只要看他当时论到反对“段派、曹、陆、安福部”等反动军阀政府的问题，他对青年竟说出了这样一段有毒的改良主义的话：

“希望我们青年国民要有彻底的觉悟。所谓彻底的觉悟，并不是要来彻底的攻击他们（即指段派等反动政府——奇），是要一方面彻底觉悟他们都不可靠，一方面彻底觉悟只有我们自己可靠，不管他们怎样横暴贪污，只要我们自己万万不可再像他们那样横暴贪污；从自己个人做起，要造成完全公正廉洁的人格，再由自己个人延长渐渐造成公正廉洁社会；这公正廉洁的部分渐渐延长，那横暴贪污的部分自然就渐渐缩小，照这样说法，虽说过于迟缓，就怕比用特别大气力求急速改造社会的效果还大。”（《新青年》七卷一期《随感录》）我们看上面所引的一段话语，就可以看出，当时的陈独秀，已是多么标本的一个妥协改良主义者，不但可以与胡适的“一点一滴的改造”互相发明，而且可以与当时新文化主要攻击对象的孔子的“修身、齐家、治国、平天下”的思想前后辉映了！这就可以看出，为什么陈独秀不但不能成为真正的马克思主义者，而今天终于成为中国民族民主革命的叛徒了。

依靠广大民众，发动根本的革命的社会改造，与脱离民众、在现存的封建统治之下想偷偷的进行一点一滴的改良，进行这种在旧统治关系下一定毫无结果的改良，这就是五四文化运动中互相斗争着的对立思想第二个方面。

第三个方面的论争，是马克思主义的社会主义的思想与自由资产阶级的反社会主义的斗争。如前面所说，这一个论争的开始，是已经包含在五四前后彻底民主主义思想与自由主义的改良思想的论争中间了。然而正式的展开，是在1921年前后的社会主义问题论战的时期。这一个论战，马克思主义成为中国文化运动中的有力的思想，成为许多先进的彻底的民主主义者所确信了的思想。这一个论战反映着中国无产阶级的自为运动已经成熟，中国共产党已经在这时候诞生出来，马克思主义在中国已经开始生根。这一切就成为中国今后革命运动的物质上和思想上的领导力量，使中国的革命运动印上了辉煌灿烂不可磨灭的胜利的旗号：新民主主义。使中国的资产阶级民主主义革命成为世界的无产阶级社会主义革命的一部分，而不仅仅是旧范畴的资产阶级民主革命了。

五四的新民主主义运动的发生过程，就表现在上述的思想斗争里，这些思想论争的每一时期，都反映着革命力量的不同的成长和不同的结合状态，每一次论争，都有一部分阶层离开了彻底革命的营垒甚至于走上反动的营垒，成为革命的敌人，而另一方面却表现着新的更加壮大的革命队伍的登台。在反礼教的斗争中，戊戌政变时期的前进人物，如康有为，已经成了极顽固的反动分子，就是辛亥革命中的一部分参加者，也有不少站在封建军阀的方面而与民主势力作对。“五四”前后自由的改良思想的抬头，表现一部分资产阶级的退却，然而革命营垒中已经有了成数十万的小资产阶级、资产阶级、学生以及工人群众。在社会主义论战的时候，中国无产阶级的力量是更成长了，革命的小资产阶级及学生群众是更扩大了；然而也有了一部分资产阶级更右倾了，更与封建势力接近和妥协了。1923年以后，文化界发生了新的孔教复活和唯心论神秘主义的潮流，发生了一种想在新文化的以至于科

学思想的外衣下面来暗中恢复封建思想传统的企图，这就是一部分资产阶级走上与封建势力妥协的方向去的反映。胡适的思想中已多少有着这种萌芽，而最重要最明显的代表者则是梁漱溟与张君劢。“玄学鬼”的代表者张君劢所发动起来的科学与人生观之论战，已经不是最进步的真正科学思想与反科学思想的论争，而只是与封建势力站到一起去了的反动资产阶级对自由资产阶级的思想上的进攻。“玄学鬼”的出现，是封建幽灵在资产阶级的阵营中的出现，所以这一次科学与人生观的论战，并没有在思想文化上获得进步的果实，代表科学方面的人，如丁文江、胡适等，并没有能够用真正的科学打死了“玄学鬼”，他们仍只是贩卖了一些外国的唯心论的思想。如丁文江是把英国的马赫主义者皮耳生作护符，胡适的实验主义是对于科学真理没有坚定信心的相对主义的思想。这些思想本身就带得有不少“玄学鬼”的臭味，就是吴稚晖的关于“漆黑一团”的唯物论的宇宙观人生观的妙论，也是完全机械论性质的见解，因此也就是不能不成为二元论的见解（如认为宇宙中有两种东西并存，除了“物”之外还有“力”）。这一切的拥护科学的阵营里的人们，都没有能力彻底把“玄学鬼”打死。这正反映着一部分资产阶级的反动化和另一部分资产阶级在革命运动上的无能。反映着中国资产阶级的民主主义革命已不能在资产阶级的领导之下完成，而必须依靠无产阶级的领导，必须在新民主主义的旗帜之下来完成了。

这样，五四文化运动就算结束，政治上的暴风狂雨的新民主主义革命运动就开始了。

（原载《中国文化》第1卷第3期，1940年5月25日；曾收入《艾思奇文集》第一卷）

五四运动在文学上的重要贡献

(1940.5)

五四文化运动，是中国文化史上空前的一次大革命运动，也是文学上空前的一次大革命运动。有了五四，中国才知道有新文学；有了五四，才有今天我们的大众的旗帜，才能够在抗战的今天，有我们的工厂里、农村里、部队里的文艺活动的地盘。倘若没有五四，那么，文学在今天，也许还仍然是掌握在上层阶级的少数人们的手里，而不能够在民众中间发生任何的作用。

五四文化运动对于文学为什么这样重要呢？它的主要贡献在哪里呢？第一，就文学的内容来说，五四提倡了平民文学和写真文学。有了平民文学这口号，于是人们才知道，文学不应该是少数人的专利品，不应该是上层的贵族阶级装饰门面的工具，而应该为大多数民众能读、能写，应该是表现民众的生活并且服从民众利益的东西。有了写实文学的口号，于是人们才知道，文学应该老老实实地写出中国人民和中国社会的现实生活，而不应该在陈腐的典故、漂亮的词藻、空虚的梦想里兜圈子。

今天，抗战高于一切，我们都知道，文学服从于抗战，那就是要能够很真实地、很深刻地写出抗战中间中国全民族的现实的英勇斗争，那就是特别要能写出人民大众（以农民、工人、士兵为主）的艰苦斗争的情况，那就是要能够写出一些为大众所能够接受的，能够鼓舞人民的战斗情绪的作品。换一句话说，今天的文艺运动的方向，不外仍是要发展五四所提出来的平民文学和写

实文学的主张，是要在抗战的总目标下更深刻地进一步地提高这些口号的实现。

第二，从文学的形式上来说，五四文化运动首先举起了白话文学的旗帜，主张文学应该和说话一致。这种新的文字形式，是适合于新的文学内容的，是非常必要的。倘若不提倡白话文，就不能真正很自然地来描写现实生活，倘若不提倡与说话一致的文学，而保持着从前古老的文言文，那就不能使文学成为平民的，大众的东西，五四时代不单只提出白话文的问题，而且已经指出了废除方块汉字，采用罗马文字的问题。因为方块字的学习太过困难，而且要求得说话和文字一致，靠汉字也是不容易达到目的的。废除汉字的运动，后来发展到拉丁化新文字的运动，这运动在目前还在继续发展，虽然在实质上，要一下子实行新文字是不容易的，然而将来中国文字一定要向着这个方向走，却可以说是毫无疑义的。

第三，五四文化运动在中国旧文学中找出了许多好的东西，他发掘出了许多被埋没的东西，中国旧的封建统治阶级，为着使文学成为自己的统治工具，所以极力使文学贵族化，使文学成为为统治阶级服务的东西，而扼杀一切能反映人民大众的现实生活的活的文学。然而人民大众的力量是不可完全埋没的，虽然是在极重的压迫下面，人民中间还是不断产生出自己的一些文学作品来，这些作品都有着反封建的、现实的内容。在封建时代，它们是被看做不正当的东西，禁止“上流人”阅读的，但在五四时代，新文学的提倡者却发见了这些作品的价值，把它特别提高起来。这告诉我们，中国自己也早已经有了自己的平民文学和写实文学，并且也有了自己的与说话一致的白话文学。中国的新文学运动，正是要继承和发展这些东西。在今天，为了要抗战的需要，为了要

使文学能在民众中间发挥动员抗战的作用，到处都在研究怎样改造旧形式的问题，这也正是五四时代的文学运动的一方面发展。

第四，五四文学运动不仅仅是发掘了一些中国的旧东西（被压迫的、有反封建意义的），而且从外国的进步的文学中学习了许多新的东西。五四以后中国文学之所以能成为新的文学，而不会停止在旧文学的圈子里，其重要原因之一，就是从别的先进国家里学到了许多新的方法。对于中国文学有这样重大影响的，是哪一些国家的文学呢？主要的是一些被压迫的民族国家和革命先进国家的文学，如俄国、波兰。这些国家里的文学，是写实的，为民族为民众服务的文学，五四文学运动对外国文学的介绍，最早而又最大规模的，就是俄国文学。这一个传统，也是直到现在还继承着的，到现在我们的文学界还不断地向革命的先进国家的革命文学学习，特别是向苏联学习。

上面四点，就是五四文化运动在文学上的主要贡献，这些贡献，就成为中国新文学运动的主流。这就是说，虽然从五四到现在，新文学的发展中曾有着许多其他的偏向，有许多变相贵族的、空想的、反动的流派，如各种为艺术而艺术，主张艺术与抗战无关，企图在文学上做复古运动，或专门学习外国资产阶级的反动文学等等的主张，然而这些流派都是非常微弱无力的、暂时出现的东西，中国的人民、中国的文学界，都反对这些偏向，所以它们很快就站不住脚了，中国新文学的发展一直到现在都保持着主导地位的，是为民众为大众的、现实的文学，它的表现形式是努力与中国人民活的生活和活的言论一致，它是继承和发展了中国旧文学中有反封建内容和民众的形式的东西，学习和应用着外国文学中革命的，有民族反抗意义的东西，它是创造中华民族新文学的运动中的基本的主流。

这一个主流，自大革命以来，都是在一些被压迫的左翼的文学作者的身上继承着，这些作者，一般都是站在马克思主义的旗帜下或是接近于马克思主义的革命作家，他们的最伟大的代表者，就是鲁迅。鲁迅是亲身在五四文化运动战斗过来，他亲手奠定了中国新文学的坚固的基础，在他的作品里，上面所说的五四文学的四个主要贡献方面，有最高的统一的表现。他在大革命以后，是站在马克思主义的思想立场上的新文化运动的主帅。在鲁迅的身上，我们可以看出中国新文化和新文学的特点，那就是：新民主主义，以马克思主义的科学思想为主流的，作为今天世界革命文学之一部分的新民主主义的文化和文艺。

（原载《大众文艺》第1卷第2期，1940年5月）

附录：

实践与理论（论文集）

目　　录

民族解放与哲学
第一章　几个基本问题
用得着学哲学吗？——三个问题——什么是正确的哲学呢？
——哲学只在实践中才会发展
第二章　唯物论和民族解放运动
唯物论的原则——反唯物论的种种倾向——机械唯物论的偏向
第三章　唯物辩证法和民族解放运动
对立统一法则和联合战线——质量互变律和民族解放运动
——否定之否定和民族解放运动结语
民族的思想上的战士——鲁迅先生
论思想文化问题
新启蒙运动和中国的自觉运动
孙中山先生的哲学思想
一、为革命而战斗的哲学思想
二、行易知难学说中的唯物论要素
三、物质和精神的关系

抗战文艺的动向
共产主义者与道德
　一、唯物论者和道德
　二、进步的发展的道德观
　三、共产主义者与民族道德
哲学讲话（十一篇）
　哲学也有不空洞的
　吃了亏的人的哲学
　人生的三大真理
　各式各样的生活
　有冤无处诉
　除去着色眼镜
　旧戏不够反映生活
　老虎打架和人类打仗
　从二加二等于四说起
　命运的时代
　河为什么向前流
受不住热，也受不住寒
　民族解放运动的镜子
阿比西尼亚失败的教训
　纪念“六·二三”惨案
科学的国防动员
　“文明”又输入到中国来了
　赛金花的风波
论批判再论批判
　从哲学的用处说到爱国自由

身边琐事与伟大的远景
谈谈现实主义
对于“撤退”应有的认识
论信任政府
“人——机械”
生产要素的问题
文学论争所得到的结果
关于“思想方法论”的问答
沉闷时局中应有的态度
拾零（十三则）
附录
关于辩证法的笔记（列宁）
一、关于辩证法的问题
二、辩证法的诸规定
三、黑格尔的辩证法（论理学）的方案
（上海读书生活出版社 1939 年 6 月版）

论中国特殊性及其他

目　录

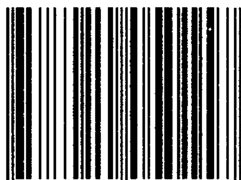
目前中国文化界的动向
青年与战争

中国目前的文化运动
论民族不自信
论爱国主义
不能放松思想的岗位
文化在抗战中
谈谈边区的文化
社会主义革命与知识分子
论中国的特殊性
抗战中的陕甘宁边区文化运动
民族解放和哲学
从新哲学谈到爱国青年的自杀
哲学的现状和任务
关于形式论理学与辩证法
形式论理学和辩证法
正确的工作态度和工作方法——就是辩证法
怎样研究辩证法唯物论
海涅的政治诗
文艺家协会成立之日的感想
新的形势和文学的任务
旧形式运用的基本原则
《日出》在延安上演
弄文艺的人要注意宪政运动
我怎样写成《大众哲学》的
谈翻译
怎样解决事业和职业的矛盾
民众组织的民主原则

难民问题仍要加倍注意

克服自己的弱点

（晨光书店 1941 年 5 月版）



ISBN 7-01-005015-5
定价:600.00 元(共八卷)

[General Information]
书名=艾思奇全书　第2卷　1936-1940
作者=艾思奇著
页数=830
SS号=11795998
DX号=
出版日期=2006.10
出版社=北京人民出版社

封面
书名
目录
哲学讲话（1934.11—1937.7）
哲学也有不空洞的
吃了亏的人的哲学
人生的三大真理
各式各样的生活
有冤无处诉
除去着色眼镜
旧戏不够反映生活
老虎打架和人类打仗
从二加二等于四说起——一般法则和特殊法则
命运的时代
河为什么向前流
民族解放与哲学（1936.8）
第一章 几个基本问题
一、用得着学哲学吗
二、三个问题
三、什么是正确的哲学呢
四、哲学只在实践中才会发展
第二章 唯物论和民族解放运动
一、唯物论的原则
二、反唯物论的种种倾向
三、机械唯物论的偏向
第三章 唯物辩证法和民族解放运动
一、对立统一法则和联合战线
二、质量互变律和民族解放运动
三、否定之否定和民族解放运动
四、结语

如何研究哲学（1936.8）
一、先认清楚“为什么”
二、哲学史和哲学概论的读法
三、怎样辨别正确的哲学
四、怎样建立自己的哲学
五、必须同时研究社会科学
思想方法论（1936.11）
第一章　方法论和思想方法论
一、改变世界的方法
二、世界观和方法论
三、思想方法和行动的方法
第二章　本体论和思想方法论
一、根本问题
二、观念论和思想方法论
三、机械论和思想方法论
四、新唯物论和思想方法论
第三章　认识论和思想方法论
一、认识是反映
二、认识的发展过程——感觉
三、认识的发展过程——表象和概念
四、认识的发展过程——判断、推理
五、分析和综合
六、归纳和演绎
第四章　形而上学的方法和辩证法
一、形而上学和形式论理学
二、辩证法和形而上学
三、唯物辩证法的根本观点
第五章　唯物辩证法的诸法则
一、矛盾统一律
二、质量互变律

三、否定之否定律
第六章　唯物辩证法的应用上的要点
后记
关于《思想方法论》的问答（1937.5）
一、问
二、答
现代哲学读本（1937.3）
一个概观
上部　新哲学的建立
第一章　新哲学的诞生
一、从黑格尔到费尔巴哈
二、新哲学首创者的思想的进程
三、费尔巴哈和马恩两人的关系
四、《德国意识形态》和新哲学的确立（上）
五、《德国意识形态》和新哲学的确立（下）
第二章　新哲学的战斗
一、对观念论辩证法的批判
二、对形而上学唯物论的批判
三、新哲学在自然科学和经济学上的应用
四、恩格斯晚年对观念论的斗争
下部　新哲学的发展
第三章　俄国是新哲学发展的中心
一、从民粹主义到伊里奇阶段
二、伊里奇的哲学活动
第四章　民粹主义、新康德主义、马赫主义
一、对民粹主义者的主观主义的批判
二、对新康德主义者的客观主义的批判
三、对马赫主义的斗争
四、唯物论与经验批判论
五、马赫主义批判的意义

第五章　新哲学的新阶段
一、作为认识论的辩证法
二、辩证法的核心和它的诸要素
三、伊里奇和普列汉诺夫
四、新哲学的任务
后记
“文明”又输入到中国来了（1937.3）
赛金花的风波（1937.3）
新启蒙运动和中国的自觉运动（1937.3）
哲学与生活（1937.4）
相对和绝对
——答半呆君
世界观的确立——答青年平君
关于“形式逻辑与辩证逻辑”——答张友仁、瞿鸣皋君等
关于内因论与外因论——答韦尚白君
真理的问题——答朱庸君
认识论上的问题——答黄绍祖君
《哲学讲话》批评的反批评——答何礼容、孙伯成、吴珊诸君
哲学问题四则——答陈文纨、张凄咽等
动物有没有本能——答汪德明君
恋爱的本质是性行为吗？——答徐晓云君
一、来信
二、恋爱不是永久不变的
三、恋爱的特点及其社会基础
四、恋爱的本质和形态
五、将来的两性关系是怎样的？
非常时的观念形态——答夏士融君
非常时对宗教的态度——答熊宝君
一、我们要讨论的问题

二、宗教的各种作用
三、宗教问题是不是重要
四、怎样办呢
民族的思想上的战士——鲁迅先生（1937.6）
论思想文化问题（1937.6）
从哲学的用处说到爱国自由（1937.6）
身边琐事与伟大的远景（1937.6）
论批判（1937.6）
什么是新启蒙运动（1937.6）
辩证法唯物论梗概（1937.7）
一、唯物论
二、主观的观念论
三、客观的观念论
四、观念论是迷信宗教的桥梁
五、旧唯物论的弱点
六、辩证法唯物论
七、辩证法和形而上学
八、矛盾统一律
九、质量互变律
十、否定之否定律
再论批判（1937.8）
谈谈现实主义（1937.8）
思想自由与共同的路向（1937.8）
不能放松思想的岗位（1937.9）
文化在抗战中（1937.9）
对于“撤退”应有的认识（1937.9）
民众组织的民主原则（1937.9）
论信任政府（1937.9）
怎样解决事业和职业的矛盾（1937.12）
论爱国主义（1937）

难民问题仍要加倍注意（1937）
沉闷时局中应有的态度——答“一个小市民”（1937）
抗战文艺的动向（1938.2）
　一、改变了什么？产生了什么新的东西？
　二、由于什么样的原因产生了新的东西呢？
　三、但它还有许多不够的地方
　四、来一个展望吧
　五、自然发生的呢？还是也要经过一个运动呢？
　六、举几个最重要的问题来讨论一下
文艺创作的三要素（1938.3）
哲学的现状和任务（1938.4）
孙中山先生的哲学思想（1938.4）
　一、为革命而战斗的哲学思想
　二、行易知难学说中的唯物论要素
　三、物质和精神的关系
谈谈边区的文化（1938.4）
批评不是诡辩（1938.5）
克服自己的弱点（1938.6）
山西敌区工作团第一支队投敌（1938.6）
受敌我双方委任的两面游击队（1938.6）
共产主义者与道德（1938.9）
　一、唯物论者和道德
　二、进步的发展的道德观
　三、共产主义者与民族道德
纪念鲁迅先生逝世二周年（1938.10）
敌机轰炸延安（1938.12）
美国修改中立法的问题（1939.1）
哲学“研究提纲”（1939）
　第一部分　哲学和政治
　　一、研究哲学的任务（在抗战建国的工作中为什么要

研究哲学）
二、哲学的阶级性和党性
三、辩证法唯物论的阶级性和党性
四、辩证法唯物论的发生和发展
第二部分　唯物论与唯心论
一、哲学的根本问题、唯物论与唯心论的区别
二、唯物论和唯心论的产生基础
三、自然发生的辩证法唯物论
四、机械唯物论
五、主观唯心论
六、二元论
七、客观唯心论和黑格尔的思想
第三部分　辩证法唯物论
一、辩证法唯物论是什么
二、辩证法唯物论与过去的人类思想（哲学和科学）的关系
三、辩证法唯物论的第一个基本观点是把物质当做本源的存在
四、辩证法唯物论的第二个基本观点是认为一切物质都是运动的
五、辩证法唯物论的第三个基本观点是认为物质（存在）是意识的基础，意识是物质的作用或属性
第四部分　辩证法唯物论的认识论
一、辩证法唯物论的认识论是反映论
二、从感性认识到理性认识的过程
三、真理论
四、辩证法、论理学、认识论的同一性
第五部分　唯物辩证法的基本法则
一、辩证法唯物论的根本观点
二、质变量、量变质的法则

三、对立统一法则
四、否定之否定法则
第六部分　唯物辩证法的诸范畴
一、什么是范畴
二、本质和现象
三、根据和条件
四、形式与内容
五、法则、因果性、目的性（法则就是规律）
六、偶然性、必然性，必然与自由
七、可能性和现实性
关于形式论理学与辩证法（1939.3）
民族与民族斗争（1939.3）
一、民族是什么
二、民族问题与民族革命运动
三、民族革命战争
四、民族统一战线
五、民族自决与民族国家
六、民族的独立解放与民族最后解放
家族（1939.3）
一、什么是家族
二、原始共产主义社会的家族
三、一夫一妻制的家族
四、封建时代的家族制度
五、资本主义的家族关系
六、社会主义、共产主义制度下的家族
七、简短的结论
旧形式运用的基本原则（1939.4）
一、问题提起的必然性
二、运用旧形式的中心目标
三、旧形式的根本规律

四、运用旧形式的基本方式
五四文化运动在今日的意义（1939.4）
使三万双睡眼睁开（1939.4）
五四运动二十年——感想与回忆（1939.5）
正确的工作态度和工作方法就是辩证法——研究哲学的基本认识（1939.6）
旧形式新问题（1939.6）
两年来延安的文艺运动（1939.7）
形式论理学和辩证法——并略评潘梓年先生的《逻辑学与逻辑术》（1939.8）
怎样研究辩证法唯物论（1939.8）
一、辩证法唯物论的特点
二、怎样才算是把握了辩证法唯物论
三、把握辩证法唯物论的步骤
四、辩证法唯物论与马克思主义的全部理论（特别是唯物史观）是分不开的
共产党与知识分子（1939.10）
统一和斗争（1939.10）
反汪运动中应注意的问题（1939.11）
关于三民主义的认识（1939.11）
社会主义革命与知识分子（1939.11）
论中国的特殊性（1940.2）
抗战中的陕甘宁边区文化运动——1940年1月6日在陕甘宁边区文化协会第一次代表大会上的报告（1940.4）
一、边区文化在全国的地位
二、抗战以来边区文化运动的成绩和缺点
三、边区文化运动今后的任务
《日出》在延安上演（1940.4）
弄文艺的人要注意宪政运动（1940.4）
五四文化运动的特点（1940.5）

五四运动在文学上的重要贡献（1940.5）
附录
实践与理论（论文集）　目录
论中国特殊性及其他　目录
封底